Biblioteka
UDŽBENICI I HRESTOMATIJE

Prof. dr Čedomir Čupić
POLITIČKA ANTROPOLOGIJA
– Hrestomatija –

Urednik
Prof. dr Vukašin Pavlović

Recenzenti
Akademik prof. dr Vojislav Stanovčić
Prof. dr Ratko Božović

Izdavači
Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu
Čigoja štampa, Beograd

Za izdavače
Prof. dr Vukašin Pavlović
Žarko Čigoja

Štampa
Čigoja
ŠTAMPA
Studentski trg 13
E-mail: chigoja@eunet.yu

Tiraž
300

ISBN 86-7558-066-5

Objavljivanje ove knjige omogućio je
FOND ZA OTVORENO DRUŠTVO – JUGOSLAVIJA

FAKULTET POLITIČKIH NAUKA
UNIVERZITETA U BEOGRADU

Čedomir Čupić

POLITIČKA ANTROPOLOGIJA

- Hrestomatija -

Beograd, 2002.

„Čovek se rađa naoružan ***razumom*** *i* ***vrlinom*** *koje može da upotrebi u prvom redu protiv onoga što je tome suprotno."*

Aristotel

Čedomir Čupić

POLITIČKA ANTROPOLOGIJA
– Pojam, nastanak i razvoj –

Pojam i nastanak antropologije

Rodno mesto svega najbitnijeg na čemu počiva filozofija, nauka, književnost i umetnost je antička Grčka. Svete i univerzalne ideje i vrednosti, ali i bitna znanja, veštine, umeća i načini utemeljeni su u tom svetu. Logika srca, duše i duha antičkog čoveka pokazali su ljudske mogućnosti već na samom početku – u zori istorije. Nigde kao u tom svetu nisu poštovani ali i odmeravani: strast, volja i razum. Mudrost je smatrana najvrednijom a razboritost najznačajnijom. I razgrađivanje celovite slike sveta poreklo vodi iz antičke Grčke. Kada je čovek izdignut i smešten u središte misli i obožavanja, dotadašnji celoviti pogled na svet – kosmički – doveden je u pitanje, izgubio je primat i značaj. Na taj način razbijena je jedinstvena i celovita slika sveta.

Novi period u razvoju misli i delanja antičkih ljudi nazvan je antropološki. U antropološkom periodu primat dobijaju pitanja i problemi vezani za čoveka. Misli, ideje, znanja, veštine uprte su u čoveka i ljude, njihove odnose, zajednice, društva i organizacije. Sokrat izriče: „Ne interesuje me drveće u šumi, već ljudi na agori". Od tog vremena seže predmet *antropologije* – na početku kao problem a potom u okviru posebne filozofske discipline (filozofska antropologija) da bi u 19. veku bio smešten u okviru posebne nauke – antropologije.

Reč *antropologija* grčkog je porekla. Izvedena je iz dve starogrčke reči: *anthropos* – čovek i *logos* – učenje, nauka. Tako je već u etimologiji reči *antropologija* određen njen pojam – ona je učenje ili nauka o čoveku u najširem i najobuhvatnijem određenju i značenju.

Smatra se da je reč *antropologija* prvi upotrebio Aristotel a potom i drugi grčki filozofi posle njega.[1] Aristotel je ovom rečju označavao proučavanje ljudske duhovne prirode.

[1] Paul Mercie, HISTOIRE DE L'ANTHROPOLOGIE, Presse Universitaire de France, Paris, 1984, str. 5.

Na početku 16. veka pojam antropologija preuzeli su naučnici iz prirodnih nauka. Njim je označena nauka koja se bavi biološkim komponentama čoveka i njegovog razvoja. Prvi put, prema dosadašnjim saznanjima, upotrebio ga je u tom određenju Magnus Hunt. On je svoje delo pisano na latinskom a objavljeno 1501. godine u Lapjcigu naslovio *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis*.

Autor se u knjizi bavio obradom anatomskih osobina čovekovog tela. Sledeći autor koji u naslovu knjige stavlja reč antropologija je Italijan Galeac Kapele. Knjigu *L'Anthropologia ovvero regionamento della natura umana* je objavio 1533. godine. U njoj su obrađene individualne varijacije u čovekovom telu. U istom veku, tačnije na samom kraju, 1594. godine objavljena je i Kasmanova knjiga u dva toma: *Psychologia Anthropologica, sive Anime humane doctrina, Anthropologia p. II; de fabrica humani corporis descripta.*[2]

Pojam *antropologija* obuhvata izučavanje i istraživanje čoveka kao celovitog i jedinstvenog bića. Taj pojam uključuje i čovekovo telo ali i dušu i duh, odnosno obe čovekove prirode – biološku i kulturno-duhovnu.

Istražujući ljudsku prirodu Dejvid Hjum prvi je upotrebio izraz *nauka o čoveku* (1739). Prema Hjumu „čak i matematika, prirodna filosofija i prirodna religija zavise u izvesnoj meri od *nauke o Čoveku,* jer one pripadaju ljudskom saznanju i o njima sude ljudi pomoću sposobnosti i moći".[3] Hjum ističe da „nema pitanja od značaja čije rešenje nije sadržano u *nauci o Čoveku* (pod. Č. Č.), i nema nijednoga koje se može rešiti sa iole izvesnosti pre nego što se upoznamo sa tom naukom".[4] Hjum smatra da je *nauka o čoveku* temelj svih nauka. Takođe, on je istakao da temelj *nauke o čoveku* treba da se zasnuje na *iskustvu* i *opažanju.*

Prva antropološka istraživanja potvrdila su tačnost Hjumovog zapažanja i tvrđenja.[5]

---

[2] Raginski-Levin, ANTROPOLOGIJA, Moskva, 1978, str. 6. u Petar Vlahović, ČOVEK U VREMENU I PROSTORU, Vuk Karadžić, Beograd, 1996, str. 11.

[3] Dejvid Hjum, RASPRAVA O LJUDSKOJ PRIRODI, Veselin Masleša, Sarajevo, 1983, str. 8.

[4] "Prema tome, polažući pravo da objasnimo principe ljudske prirode, mi u stvari predlažemo jedan potpun sistem nauka, sazdan na temelju bezmalo potpuno novom i jedinom na kojem one mogu da stoje sa iole sigurnosti". (Op. cit., str. 9).

[5] U 18. veku doprinos antropologiji dali su istraživači koji su opisali svoja iskustva i zapažanja. To su bili putopisci koji su obišli Afriku, Okeaniju, Arabiju, Istok i Ameriku. Oni su s putovanja doneli obilje grade o ljudima tih podneblja i njihovom načinu života. Na osnovu

Značajan doprinos razvoju antropologije dali su francuski prosvetitelji – posebno Žan-Žak Ruso i Fransoa Volter. Iako međusobno, veliki kritičari[6], svaki na svoj način je doprineo razjašnjenju položaja čoveka u prirodnom stanju i civilizovanom svetu. Ruso je sa zanosom opisivao čoveka u prirodnom stanju kao srećno biće, dok je Volter smatrao da čoveka iz prirodnog stanja treba prevesti u civilizaciju i civilizovati ga. Naravno, on je drugačije mislio o divljaštvu i osuđivao je prekomernu upotrebu tog pojma, posebno u svrhu da se neki narodi ocrne kao divlji. Smatrao je da su ti divlji „manje divlji od nekih evropskih naroda, pa i manje divlji (u čemu se pokazuju aristokratska shvatanja tog filozofa) od narodnih masa koje bez roptanja podnose sluganstvo u kojem ih drže njihovi upravljači".[7] Volter je doprineo pojmovima ali i koncepcijama razvoja i progresa koji će kod kasnijih francuskih mislilaca biti razrađen (Kondorse, Tirgo, Sen-Simon, Ogist Kont). Takođe, bavio se i uporednom istorijom na osnovu materijala i dokumenata koje su donosili istraživači i putopisci iz prekomorskih zemalja. Prvi je upotrebio izraz filozofija istorije 1765. godine. Nije čudo što ga jedan broj autora „smatra jednim od prvih antropologa" i što mu se pripisuje da je dao „prvo značajno razmišljanje o pojmu kulture".[8]

njihovih zapisa komparatisti (najčešće kabinetski naučnici – koji su se bavili uporednim istraživanjima) zapitali su se kakva je razlika između egzotičnih ljudi (ljudi koji žive u 'prirodnom stanju') i civilizovanih. Tako je opat Renal blagodeti „prirodnog stanja" suprotstavio „stanju civilizacije". Naravno, ne dovodeći u pitanje tehnički razvoj kao neizbežnost. On je hteo samo da ukaže da drugačije treba gledati na „divljake". Tako konstatuje da „ono što će ljudi koji žive pod uticajem časti te verskih i građanskih zakona počiniti a da ne pocrvene, divljak oslobođen bilo kakve prinude neće učiniti". Renal upozorava da je jedna „reč dovoljna da bi se okončao taj veliki proces (prelaska između dva stanja). Upitajte civilizovanog čoveka da li je srećan a divljaka da li je nesrećan. Ako vam obojica odgovore odrečno, razgovor je završen... Ne u dubini šuma već usred uljuđenih društava učimo da čoveka preziremo i da od njega zaziremo." Autor opominjuće izriče stav da je kultura na opasnom putu da se preobrazi u čudovište. „Čovek je bez sumnje stvoren za društvo. To dokazuju njegova slabost i njegove potrebe. Ali društva sa dvadeset ili trideset miliona ljudi, gradovi s četiri ili pet stotina hiljada duša – čudovišta su u prirodi". (Opat Renal, FILOZOFSKA I POLITIČKA ISTORIJA NASELJAVANJA I TRGOVANJA EVROPLJANA U DVEMA INDIJAMA u Žan Poarije, ISTORIJA ETNOLOGIJE, Plato, XX vek, Beograd, Zemun, 1999, str. 14.)

[6] Kako je to duhovito primetio Žan Poarje za njih dvojicu – „nezradvojni neprijatelji". (Op. cit., str. 15.)

[7] Op. cit., str. 15-16.

[8] Posebno se izdvaja za antropologiju značajno Volterovo delo OGLED O NARAVIMA napisano 1756. Prvi koji je Voltera smatrao jednim od prvih antropologa je etnolog Klemm. (Paul Mercier, HISTOIRE DE L'ANTHROPOLOGIE, Presses Universitaires de France, Paris, 1984, str. 34.)

Slično kao prosvetitelji antropologiju je shvatao i Imanuel Kant. Objavio je 1798. knjigu *Antropologija s pragmatičnog stanovišta*. Kant se bavio i ljudskim rasama, ali je rado čitao i zapise putopisaca. Prema njemu antropologija obuhvata sva znanja o čoveku ali i uključuje jedan broj problema iz psihologije. Prema tome, i prosvetitelji i Kant antropologiju su smatrali jedinstvenom naukom o čoveku.

Doprinos utemeljenju antropologije kao nauke dao je i Vilhelm fon Humbolt. On je posebno istakao značaj upoznavanja čoveka ne samo u opštem filozofskom poimanju već i kao pokretno individualno biće koje se „pojavljuje pred našim očima".[9] Za to upoznavanje važna je uporedna antropologija. Upravo, uporedna antropologija, „koja oslanjajući se na opštu i predpostavlja da je opšti karakter čoveka poznat, traži samo njegove individualne različitosti, odvaja samo slučajne i prolazne od suštinskih i trajnih, istražuje njihov sastav, traga za njihovim uzrocima, ocenjuje njihovu vrednost, određuje način ophođenja prema njima i predviđa nastanak njihovog razvoja".[10]

Poštujući koliko je moguće naučnu strogost, polovinom 19. veka otpočeta su sistematska proučavanja i istraživanja društvenih ustanova. Taj vek je vek sistematskog strukturiranja antropologije. U razmaku od samo deset godina objavljena su dela koja se sada smatraju klasičnim štivom antropologije. To su: *Drevni zakon* (1861) Ser Henrija Džejmsa Samnera Mejna, *Martrijarhat* (1861) Johana J. Bahofena, *Antički grad* (1864) Fistela de Kulanža, *Primitivni brak* (1865) J. F. Meklenana, *Proučavanje rane istorije čovečanstva* (1865) Edvarda Barneta Tajlora i *Sistemi krvnog srodstva* (1871) Luisa Morgana. U klasična dela antropologije spadaju i *Drevno društvo* (1877) Luisa Morgana i *Zlatna grana* (1922) Ser Džejmsa Frejzera.

U 20. veku velike antropološke koncepcije dali su Franc Boas, Rut Benedikt, Alfred Luis Kreber, Džulijan Stjuart, Lesli Vajt, Emil Dirkem,

---

[9] Vilhelm fon Humbolt, SPISI IZ ANTROPOLOGIJE I ISTORIJE, Izdavačka knjižnica Zorana Stanojevića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1991, str. 26.

[10] „Kao što se kod uporedne anatomije struktura ljudskog tela objašnjava istraživanjem životinjskog, tako se i kod uporedne antropologije osobenosti moralnog karaktera različitih vrsta ljudi mogu staviti jedne kraj drugih i oceniti poređenjem. Istoriografi, biografi, putopisci, pesnici, pisci svih vrsta, uključujući čak i filosofe teoretičare, raspolažu podacima o ovoj nauci. Na putovanjima, kao i kod kuće, u radnom kao i u dokoličarskom životu uvek se pruža prilika da se ona obogaćuje i koristi, i među svim istraživačima nema nijednog koje je u tako velikoj meri naš stalni pratilac kao što je istraživanje čoveka. Stvar je samo u tome da se bogati materijal, koji pruža čitav život, skupi, istraži, sredi i obradi." (Op. cit., str. 26)

Marsel Mos, Levi-Bril, Alfred R. Redklif-Braun, Evans E. Evans-Pričard i Bronislav Malinovski.[11] Njihove koncepcije pripadaju trima velikim teorijskim pristupima u antropologiji: evolucionizmu, „istorijskoj školi" i funkcionalizmu. Na osnovu njihovih pristupa i proučavanja tokom 20. veka razviće se još dva pristupa: strukturalistički i istorijsko-humanistički.

Predmet antropologije

U pogledu određenja predmeta antropologije nema jedinstvenog stava: jedni određuju kao najopštiju društvenu nauku; drugi smatraju da je njen predmet određen predmetom sociologije, pošto je po njima ona deo ili ogranak sociologije (u tom svojstvu oni se bave komparativnim proučavanjem ljudskih društava); treći uzimaju za njen predmet kulturu; četvrti pod njenim predmetom određuju proučavanje odnosa kulture i ličnosti; peti za njen predmet uzimaju čoveka, njegov rad, ideje i istoriju.[12]

Predstavnici prvog određenja antropologije su Džilen (Gillin), Hauels (Howells), Mos (Maus), Malinovski, Merdok i Kreber. Prema Džilenu predmet antropologije je „ceo ljudski rod".[13] A za Hauelsa ona je nauka „o prirodnoj istoriji ljudske vrste".[14] U tu istoriju uključena je i biološka i kulturna komponenta ljudske vrste. Marsel Mos smatra da je antropologija iznad sociologije. Prema njemu, antropologija je, „ukupnost nauka koje posmatraju čoveka kao živo biće, svesno i društveno".[15] Predmet antropologije je široko odredio i Bronislav Malinovski. On smatra da je ona, „nauka o čoveku, nauka o ljudskom ponašanju, o ljudskoj prirodi,

[11] O njihovim antropološkim koncepcijama pogledati: Elvin Hač, ANTROPOLOŠKE TEORIJE, 1, 2 tom, BIGZ, 1979, i E. E. Evans-Pričard, SOCIJALNA ANTROPOLOGIJA, Prosveta, Beograd, 1983. Istorijski pregled razvoja antropologije pa i antropologije 20. veka dat je u knjizi: Paul Mercier, HISTOIRE DE L'ANTHROPOLOGIE, Presses Universistaires de France, Paris, 1966.

[12] Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 9–18.

[13] J. Gillen, THE WAYS OF MAN u: Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 9.

[14] W. W. Howells, THE STUDY OF ANTHROPOLOGY, u: Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 9.

[15] Marsel Mos, SOCIOLOGIJA I ANTROPOLOGIJA (1), Biblioteka XX vek, Beograd, 1998, str. 254.

ljudskom društvu i kulturi". Antropologija treba da je „magistra vitae, uporedno sa istorijom".[16] I Merdok smatra da „antropologija može da posluži kao osnova svih drugih društvenih nauka".[17] A Kreber da ona „kao nauka o čoveku može da posluži kao osnova za integraciju društvenih nauka".[18]

Drugo određenje zastupaju Evans-Pričard i Redklif-Braun. Evans-Pričard prihvata naziv *komparativna sociologija* za socijalnu antropologiju i smatra da je njen predmet „proučavanje struktura društva i institucionalnih aspekata kulture, te da je antropološka teorija samo deo sociološke teorije, a antropologija predstavlja ogranak sociologije i kao takva proučava pre društvo nego kulturu".[19] Redklif-Braun smatra da „socijalna antropologija proučava forme asocijacije ili socijalne integracije u primitivnim društvima, nastojeći da shvati njihove varijacije i da istraži uslove stabilnosti socijalnih sistema kao sistema integracije individua."[20]

Prema trećem određenju kultura je ono što čini predmet antropologije. Rodonačelnici i zastupnici tog određenja su američki antropolozi. Oni smatraju da antropolozi treba da istražuju kulturu u najširem značenju. To podrazumeva proučavanje oblika i sadržaja kulture, kulturnih tokova, kulturnih tvorevina. Takođe, utvrđivanje strukture i funkcije kulture u određenom kulturnom sistemu. Prema tom shvatanju, kultura se „proučava kao impersonalna kategorija, koja ima svoju strukturnu i institucionalnu formu, ili svoju istoriju, manje ili više nezavisnu od istorije društava".[21] To određenje predmeta antropologije dali su američki antropolozi (koji su razvili *kulturnu antropologiju* a poreklo vode iz

---

[16] Bronislav Malinowski, A SCIENTIFIC THEORY OF CULTURE, str. 217. u: Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 10.

[17] P. Murdock, SOCIOLOGY AND ANTHROPOLOGY u For a Science of Social Man, str. 30 u: Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 10.

[18] A. Kroeber, AN ANTHROPOLOGIST LOOKS AT HISTORY, u: Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 10.

[19] Evans-Pritchard, SOCIAL ANTHROPOLOGY u: Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 10.

[20] Radcliff-Brown, WHITES VIEW OF A SCIENCE OF CULTURE u: Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 11.

[21] Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 12.

etnologije) koji su se orijentisali na izučavanje kultura etničkih grupa i naroda. Istraživali su navike, običaje, religiju, rituale, folklor i norme tih grupa i naroda.

Najmarkantnija i najuticajnija ličnost u američkoj antropologiji Franc Boas definisao je kulturu kao „manifestaciju društvenih navika zajednice, kao reakcije individua uslovljene navikama grupe u kojoj žive, i kao proizvode ljudskih aktivnosti koje su determinisane tim navikama".[22] Antropolog Forde antropologiju definiše kao nauku koja se bavi strukturom „društvenih odnosa datog naroda u smislu postojećih kulturnih normi".[23] Antropologija „interpretira društveni sistem iz aspekta postojećih etnografskih podataka".[24] Za Roberta Lovija ona je „opšta nauka o kulturi". Na tom tragu Lesli Vajt predložiće da se osnuje nova naučna disciplina *kulturologija*.[25]

---

[22] F. Boas, ENCYCLOPEDIA OF THE SOCIAL SCIENCES, u: Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 13.

[23] D. Forde, THE ANTHROPOLOGICAL APPROACH TO THE SOCIAL SCIENCES, u knjizi M. H. Fried (ed.) READINGS IN ANTHROPOLOGY, vol. 2, u: Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 13.

[24] Op. cit., str. 13.

[25] Lesli Vajt, NAUKA O KULTURI, Kultura, Beograd, 1970. „Termin antropologije upotrebljava se za oznaku toliko različitih vrsta aktivnosti – merenje lubanja, iskopavanje grnčarija, posmatranje svetkovina, proučavanje plemena, psihoanaliziranje urođenika, psihoanaliziranje čitavih civilizacija, skiciranje istorija umetnosti i zanata – da se sada ne bi mogao uspešno ograničiti na specifičan i poseban zadatak tumačenja kulturnog procesa, i samo na njega. *Kulturna antropologija* se takođe upotrebljava za oznaku veoma različitih vrsta tumačenja. A *socijalna antropologija* se praktično ne može razlikovati od *sociologije*.

Sa širenjem oblasti nauke jedna klasa pojava se odvijala od psiholoških i socijalnih pojava. Nju su nazivali *kulturom* oni koji su je otkrili i izdvojili. Analizu i tumačenje ove posebne klase događaja nazivali su *naukom o kulturi* mnogobrojni antropolozi – Krouber, Lovi, Merdok i drugi – otkako je Tajlor prvi skovao taj izraz 1871. godine.

A šta je nauka o kulturi drugo do *kulturologija*? Ovim terminom mi ćemo objasniti, čak i najtupljem duhu, da vantelesni kontinuum simbolom označenih događaja uopšte nije isto što i klasa reakcija ljudskih organizama, uzetih individualno ili kolektivno; da uzajamno delovanje kulturnih elemenata nije isto što i reakcije, ili uzajamna delovanja ljudskih organizama. Može se činiti da preterujemo kad tvrdimo da jedna terminološka promena može da proizvede, i da će proizvesti, duboku promenu mišljenja i gledišta. Ali, kao što je Poenkare istakao, dok razlika između *toplote* i *temperature* nije postala jasna, nije bilo moguće uspešno misliti o toplotnim pojavama. *Pravi pronalazač*, kaže Poenkare, 'neće biti radnik koji je strpljivo izgradio neke od ovih kombinacija, već čovek koji je istakao njihove odnose... *Izumevanje jedne nove reči često će biti dovoljno da istakne odnos, i reč će biti stvaralačka'*. U tome je, dakle, značaj *kulturologije*; ona ističe odnos između ljudskih organizama, s jedne strane, i van-telesne tradicije, tj. kulture, s druge strane. Ona je stvaralačka; ona zasniva i definiše jednu novu nauku". (Op. cit., str. 372–373).

Svođenje antropologije na kulturologiju izazvalo je antropologe da se kritički osvrnu i ospore ovaj pokušaj. Činjenica da kod antropologa ovo nije dobilo veći značaj ide u prilog oceni da je to stanovište ostalo samo pokušaj.

Četvrto određenje nastalo je kao reakcija svođenja antropologije na kulturologiju. Ono je u znaku vraćanja antropologije izvornom značenju ali i pomirenja na relaciji antropologija – kultura. Antropolozi Linton, Kardiner, Margaret Mid smatraju da je „predmet antropologije proučavanje odnosa kulture i ličnosti, ali pre svega sa ciljem da se ustanovi kako kultura deluje na ličnost, kako kulturni faktori utiču na formiranje karaktera individue".[26]

Zastupnici petog određenja su Melvin Herskovic, Rut Benedikt, Redfild, Ešli Montagju. Herskovic za predmet antropologije određuje proučavanje „čoveka i njegove delatnosti".[27] Antropologija se bavi ljudskim svetom – ljudskim delatnostima i iskustvima. Ona je nauka o „celovitom čoveku".[28] Za Rut Benedikt predmet antropologije je čovekov rad, njegove ideje i njegova istorija. Redfild „konstatuje da je antropologija nauka koja je okrenuta onome što je ljudsko u čoveku i da proučava sledeće tri forme u kojima se ljudsko manifestuje: 1. ličnost, kao manifestaciju ljudskog u individuama; 2. kulturu, kao ljudsko izraženo u trajnim društvenim grupama; i 3. ljudsku prirodu kao manifestaciju onoga što je ljudsko u svim socijalizovanim članovima društvene zajednice".[29] Prema

[26] Dr Zaga Golubović, str. 15: „Predstavnici ove orijentacije stavljaju akcenat na proučavanje ličnosti u kulturnoj sredini, interesujući se skoro isključivo za dva problema: 1. kako se odvija proces socijalizacije u datoj društveno-kulturnoj realnosti i koje institucije i elementi kulture deluju najznačajnije; i 2. proučavaju specifičnu društveno-kulturnu sredinu arhaičnog, primitivnog tipa da bi otkrili izvornu prirodu deteta, koja još nije modifikovana u primitivnim grupama. Ovakav pristup i njegove granice najbolje formuliše Margaret Mead, ističući na koja pitanja treba da odgovori antropologija. To su sledeća pitanja: 'Šta dete od svojih sposobnosti donosi na svet; koliko u svom razvitku ono sledi regularne zakone; koliko je (mnogo ili malo) i na koji način ono zavisno od ranog odgoja; koliko je zavisno od ličnosti svojih roditelja, svojih učitelja, svojih drugova u igri, epohe u kojoj je rođeno; da li je okvir ljudske prirode tako strog da će pući ako se podvrgne surovom testu; do koje granice dete može da se elastično akomodira?'" (Op. cit., str. 15).

[27] M. Herskovits, CULTURAL ANTHROPOLOGY, u: Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 17.

[28] M. Herskovits, PAST DEVELOPMENT AND PRESENT CURRENT IN ETHNOLOGY, u: Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 17.

[29] R. Redfield, RELATIONS OF ANTHROPOLOGY TO THE SOCIAL SCIENCES AND TO THE HUMANITIES, u knjizi S. Tax (ed), ANTHROPOLOGY TODAY, u: Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 17.

Ešliju Montagjuu, antropologija istražuje „način na koji je ljudski rad delovao na čoveka da izmeni i njega i njegove delatnosti".[30] Prema tome, predmet antropologije je za Montagjua *ljudska priroda*.

Specifičnost antropologije u odnosu na filozofiju i druge nauke istakli su antropolozi Karol i Melvin Emberg. Prema njima, antropologija je: *holistička* – „proučava *sve varijante* ljudi i *sve aspekte* ljudske egzistencije u *svim* istorijskim periodima".[31] Antropologija, takođe traga *tipičnim karakteristikama* neke populacije. Ona je istraživanjima ukazala na postojanje razlika i stvaranje svesti o toleranciji kod ljudi.

Činjenica da se život odvija u velikoj raskoši razlika bitna je i za osvešćavanje da razlike ne treba da budu izvor sukoba već obrnuto da one proširuju, produbljuju i bogate i ljude i život.

Mesto antropologije u naukama je specifično jer ona „predstavlja most između prirodnih i društvenih nauka, budući da proučava prirodu čoveka celovito obuhvatajući i biološke i socijalne komponente, pri čemu okolinu shvata kao *ekosistem* koji povezuje prirodu i kulturu".[32] Ona „uspostavlja vezu između *filozofskog, naučnog* i *umetničkog* pristupa svetu života. Ona povezuje konkretno i opšte, racionalno i emocionalno, stvarno i moguće. Ona takođe povezuje univerzalne karakteristike ljudskog roda i relativnost kultura različitih nauka, budući da se pokazuje da je diferencijacija iskustava i načina života jedno od bitnih svojstava ljudskog roda".[33]

Predmetom antropologije obuhvaćene su obe ljudske prirode: i prva – *biološka* i druga – *čovečna*. Samo celovitim uvidom u čoveka i njegov svet moguće je tragati za boljim u njemu – za onim što podržava i slavi život.

---

[30] A. Montagu, ANTHROPOLOGY AND HUMAN NATURE, u: Dr Zaga Pešić-Golubović, ANTROPOLOGIJA KAO DRUŠTVENA NAUKA, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967, str. 17.

[31] Zagorka Golubović, ANTROPOLOGIJA U PERSONALISTIČKOM KLJUČU, Gutenbergova galaksija, Beograd – Valjevo, 1997, str. 9.

[32] Op. cit., str. 10.

[33] Op. cit., str. 11.

Predmet političke antropologije

Ono što uključuje politička antropologija staro je koliko i politika ali i misao o čoveku. Kao naučna disciplina politička antropologija se utemeljuje šezdesetih godina 20. veka. Jedni smatraju da je ona nastala kao izdvojena poddisciplina iz kulturne i socijalne antropologije[1], drugi je vezuju za kulturnu antropolgiju[2] a treći za socijalnu antropologiju, kao njenu specijalizovanu granu.[3]

I u pogledu nastanka političke antropologije postoje različita mišljenja. Jedni smatraju da je njen predmet već omeđen i upotpunjen u radovima antropologa iz dvadesetih godina 20. veka, koji su posredno ili neposredno uključivali političko u antropološka istraživanja. Većina drugih autora uzima kao presudnu 1940. godinu kada je u Oksfordu objavljen zbornik *Afrički politički sistemi* koji su uredili i priredili E. E. Evans-Pričard i Majer Fortes. U uvodnom tekstu zbornika priređivači su istakli da proučavanje političkih institucija treba da bude komparativno i induktivno. Cilj je da se poveže njihova jednoobraznost ali i međuzavisnost od drugih oblasti i karakteristika društvenog života. Tako se pokazuje da su neke ideje ili ustanove karakteristične samo za dato društvo, da su neke zajedničke društvima određenog tipa a da su neke univerzalne, odnosno svojstvene svim društvima.

Prvi članak pod nazivom *Politička antropologija* objavio je 1959. godine politikolog Dejvid Iston.[4] Iston osporava političku antropologiju ali istovremeno određuje političko polje za koje su zainteresovani antropolozi. Prema njemu oni su posebno zainteresovani za političke procese; za prirodu i funkcije zakona ali i za zakonske procese; za uticaj složenih društava na primitivna i za posledice po njihovu političku strukturu; za preobražaj političkih elita; za primenu raspoloživih antropoloških podataka u rešavanju političkih pitanja i problema zajednice;

---

[1] Elizabeth Colson, M. G. Smith, POLITICAL ANTROPOLOGY: THE FIELD IN INTERNATIONAL ENCYCLOPEDIA OF THE SOCIAL SCIENCES, Vol. 12, ed. D. L. Sills, Macmillan and Free Press, 1968, str. 189.

[2] Prema Tedu Luelenu „najveći broj članaka na ovom polju je od strane kulturnih antropologa koji pišu o politici." (Ted Luelen, UVOD U POLITIČKU ANTROPOLOGIJU, Gradac, Čačak-Beograd, 2001, str. 7).

[3] Žorž Balandije, POLITIČKA ANTROPOLOGIJA, Biblioteka XX vek, Beograd, 1997, str. 13.

[4] Dejvid Iston, POLITIČKA ANTROPOLOGIJA, u Čedomir Čupić, POLITIČKA ANTROPOLOGIJA – Hrestomatija, Fakultet političkih nauka, Čigoja štampa, Beograd, 2002.

i, za uvođenje antropoloških koncepata i metoda u izučavanje modernih složenih društava i njihovih političkih poredaka.

Prva knjiga koja u naslovu ima naziv *Politička antropologija* zbornik je radova koji su priredili Mark Svorc, Viktor Tarner i Artur Tjuden 1966. u Čikagu.[5] U zbornik su uvršćeni radovi antropologa zainteresovanih za politiku. Upoređujući političku organizaciju primitivnih s modernim društvima, ovi autori su u centar istraživanja stavili: društvene i političke konflikte, političku akciju, moć, vlast, kodove vlasti, političke rituale, vođstvo i procese donošenja odluka.

Prvo autorsko delo pod nazivom *Politička antropologija* objavio je antropolog i sociolog Žorž Balandije, objavljena u Parizu 1967.[6] Balandije smatra da nova disciplina politička antropologija kao prvo „obezbeđuje prevazilaženje posebnih političkih znanja i doktrina. Ona na taj način teži zasnivanju jedne nauke o političkom, time što čoveka razmatra u obliku koji on dobija kao *homo politicus* i što nastoji da ustanovi koje su to osobine zajedničke svim političkim uređenjima, posmatranim u njihovoj istorijskoj i geografskoj raznovrsnosti".[7] U tom značenju nalazimo je već kod Aristotela u *Politici* gde se ljudsko biće određuje kao političko, odnosno ono je po prirodi političko biće. Aristotel smatra da čoveku kao političkom biću najbolje odgovara *autoritet zakona*. Drugo područje njenog delovanja (koje pripada i socijalnoj antropologiji ali i etnologiji) jeste opisivanje i analiziranje političkih sistema, posebno njegovih elemenata, procesa i predstava, svojstvenim društvima koja se nazivaju primitivna ili arhaična.[8]

Balandije konstatuje da i politikolozi počinju da „priznaju postojanje potrebe za političkom antropologijom".[9] Tako je Gabrijel Almond smatra preduslovom „za svaku komparativnu političku nauku".[10] Takođe, Rejmon Aron i Parkinson smatraju da ona unosi nešto novo u proučavanje političkog.[11]

---

[5] Marc J. Swartz, Victor W. Turner and Arthur Tuden, eds., POLITICAL ANTHROPOLOGY, Aldine, Chicago, 1966, str. 1-39.

[6] Žorž Balandije, POLITIČKA ANTROPOLOGIJA, Biblioteka XX vek, Beograd, 1997.

[7] Op. cit., str. 17.

[8] Op. cit., str. 17.

[9] Op. cit., str. 18.

[10] Op. cit., str. 18.

[11] „Ovaj okasneli uspeh ipak nije prošao bez osporavanja i dvosmislenosti. Za neke filozofe – naročito za P. Ricoeura (Rikera) – politička filozofija je *jedina* čije je postojanje opravdano; u meri u kojoj je *političko* suštinski isto od jednog društva do drugog, a u kojoj je *politika* 'cilj' (*télos*) kojim se teži određenoj prirodi zajednice. Time se potpuno odbacuje svaka nauka o političkom fenomenu; a i to se odbacivanje može opovrgavati samo ako i samo bude podvrgnuto dubljem ispitivanju." (Op. cit., str. 18–19)

Prema Balandijeu, politička antropologija „kao disciplina koja teži da postigne status nauke" najpre treba da se nametne „kao način prepoznavanja i upoznavanja političkog egzotizma"[12] odnosno upoznavanje drugih političkih oblika u odnosu na poznate. Tako ona postaje i „instrument otkrivanja i proučavanja različitih institucija i načina ponašanja kojima se obezbeđuje vladavina nad ljudima, kao i sistema mišljenja i simbola na kojima se te institucije i ti načini ponašanja zasnivaju".[13]

Ciljevi političke antropologije, prema Balandijeu, su: *određenje političkog* tako da se ono ne odnosi samo na istorijska društva niti na postojanje države i državnog aparata; *objašnjenje političkih sistema* odnosno proces njihovog formiranja i transformisanja na način kako to u istraživanjima rade istoričari[14]; *komparativno proučavanje* različitih aspekata političke stvarnosti u njenoj sveukupnosti – istorijskoj i geografskoj (ne svodeći je na posebnu istoriju i geografiju, na primer evropsku). Na taj način izbegava se *provincijalizam* (na koji je ukazivao Aron) a uspostavlja nastanak *„svetske istorije političkog mišljenja"* (čiji je zastupnik C. N. Parkinson).[15]

Ovakav pristup omogućava uopštavanje na osnovu kojeg se političko i politički oblici dovode u vezu i na taj način pokazuju se njihove sličnosti. Iznad raznovrsnosti političkih oblika nalaze se bitne niti koje ih povezuju.

Američki antropolog Ted Luelen u knjizi *Uvod u političku antropologiju* (objavljena 1983, a drugo dopunjeno izdanje štampano 1992), tražeći uporišne tačke na kojima se gradi predmet političke antropologije, naglašava da se u „društvima u kojima su antropolozi tradicionalno radili, politika se ne može izdvojiti od srodstva, vere, vršnjačkih udruženja, tajnih društava, i tome slično, jer su upravo to institucije koje ispoljavaju moć i vlast (autoritet). U mnogim društvima vlada naprosto ne postoji. Ovo priznanje, i specifikovanje načina na koji se idiom politike izražava kroz medijum naizgled nepolitičkih ustanova, mogu biti prvenstveni doprinosi antropologije izučavanju *uporedne politike* (pod. Č. Č.). Nedavno su politički antropolozi sproveli ovu misao u oblast politikologa pokazujući da neformalne organizacije i odnosi mogu biti važniji nego formalne

[12] Op. cit., str. 19.

[13] Op. cit., str. 19.

[14] Balandije upozorava da se izbegava mešanje *primitivnog* i *prvobitnog* ali „prednost se i dalje daje razmatranju svedočanstava što nas vraćaju u vreme početaka (vreme 'prave mladosti sveta', prema rečima Rousseaua) ili što pružaju uvid u prelazna stanja" (Op. cit., str. 21)

[15] Op. cit., str. 22.

ustanove, čak i u takvim modernim vlastima kakve imaju Sjedinjene Američke Države i Izrael".[16]

Prema Luelenu, na osnovu antropoloških istraživanja, mogu se izdvojiti široke teme koje pripadaju predmetu političke antropologije. To su: razvrstavanje političkih sistema; evolucija političkih sistema; struktura i funkcije političkih sistema u predindustrijskim društvima; procesi politike u predindustrijskim ili društvima u razvoju (teorija akcije i igara); modernizacija bivših plemenskih društava; širenje kapitalizma izvan Evrope; moć podkultura u državnim društvima; religija u politici; i značaj feminističkog pokreta u osporavanju tradicionalnih shvatanja i značenja moći.

Politikološki i sociološki uvid u antropologiju daje šire određenje predmeta političke antropologije nego što to antropolozi i antropološka istraživanja pružaju i omogućavaju.

Politička antropologija se bavi odnosom *ljudske prirode* (i prve, biološke i druge kulturne) i *političkog* kao proizvoda te prirode (od nastanka politike, njenog domena, oblika, sadržaja do njenog povratnog dejstva na ljudsku prirodu). U središtu izučavanja i istraživanja političke antropologije su: ljudska priroda; ljudske zajednice, posebno političke zajednice; politički sistemi; političke organizacije, odnosno država; moć; vlast; autoritet; konflikti, posebno najdrastičniji i najopasniji koji su oslonjeni na upotrebu sile i nasilja. Značajno mesto u političkoj antropologiji zauzimaju istraživanja: političkih struktura i procesa; mita i mitologije u politici; religije u politici; običaja u politici; tradicije u politici. Posebno se izdvajaju problemi: karaktera i politike; dominacija obrazaca loših stanja i osećanja u politici (straha, strepnje, greha, panike, zavisti, mržnje i pakosti); jezičkih obrazaca u politici; i značenja tajni, izdajnika i neprijatelja u politici.

Ovako široko određen predmet političke antropologije omogućava da se dovedu u vezu pojedinačna terenska istraživanja i iskustva sa uopštavanjima koja nalaze zajedničko, odnosno ono što ih povezuje sa svetom kao celinom. Na taj način dolazimo do boljeg razumevanja značenja, značaja i smisla političkog za ljudsko, odnosno čovečno. Političko svedeno na tehniku i zanat, odvojeno od antropološkog, rađa čudovišta i proizvodi porazne posledice po ljude. Antropološko koje zanemaruje

[16] Ted Luelen, UVOD U POLITIČKU ANTROPOLOGIJU, Gradac, Čačak-Beograd, 2001, str. 6.

političko gubi iz vida bitnu dimenziju čovekovog postojanja i opstojanja. Čovek povezan sa drugim i drugima gradi i osmišljava život. Političko kao praktično upravo je sredstvo da što kvalitetnije izgradi međusobne veze i odnose. Putevi gradnje tih veza i odnosa su različiti, ali i puni prepreka, nepoznanica i izazova. Čovekovo ronjenje u prazoru nastanka i znanje o svemu što je do sada prošlo daje mu širi i dublji uvid u stvarnost kojoj pripada, ali mu i izoštrava pogled prema sutrašnjem danu.

Još jedna vrlina široko određenog predmeta političke antropologije jeste povezivanje i korišćenje znanja i metoda iz drugih naučnih disciplina. Iako ustručena, kao disciplina, politička antropologija ovakvim pristupom otvara saradnju naučnika iz različitih nauka i podstiče svest da se samo saradnjom mogu rešavati problemi čoveka i života. Na taj način se povezuju nauke i naučnici, pojedinačno, posebno i univerzalno, deo i celina, upoznaje i upotpunjuje celovita slika sveta u kojoj razlike tada dobijaju pravi značaj i smisao.

Razvoj političke antropologije

Antropologija kao nauka, od formiranja polovinom 20. veka, dugo se održavala u celini, odolevajući specijalizacijama, odnosno proširivanju u posebne naučne discipline. Granice ili ograničenja među antropolozima bila su teorijske prirode. Razlike među njima proizilazile su iz pristupa. Jedni su bili evolucionisti, drugi difuzionisti odnosno zastupnici „istorijske škole" ili „geografske škole", treći funkcionalisti odnosno strukturalni funkcionalisti. Zainteresovanost za antropologiju, posebno povećanjem broja profesionalnih antropologa, istraživanja i podataka, doprinela je da se stvori potreba za specijalističkim obradama i znanjima. Taj tok razvoja posebno je ispoljen četrdesetih godina 20. veka. Najpre su formirane kulturna i socijalna antropologija, da bi se potom iz njih izdvojila politička antropologija, kao posebna disciplina. Danas je specijalizacija otišla i dalje (na primer, antropologija države).

Preokupacije antropologa ali i političkih antropologa, nalazimo još u antičkom svetu. Platonova zaokupljenost najboljim političkim poretkom odnosno državnim uređenjem (*Država, Zakoni*)[1] dobila je valjan odgovor kod Aristotela. Aristotel je smatrao da treba „ispitati šta države uopšte

---

[1] Napuštajući ideju o realizaciji idealne države iz Države Platon se u Zakonima zalaže za ostvarivanje mogućeg državnog uređenja koje odgovara realnosti. „Najbolje je ipak izneti najbolje državno uređenje, zatim drugo po vrednosti, pa treće, a onda posle prepustiti izbor pojedincu koji treba da donese odluku o novoj naseobini. I mi ćemo se sad pridržavati ovog gledišta i najpre ćemo prikazati državno uređenje koje je prvo po vrednosti, zatim drugo i, naposletku, treće, pa ćemo izbor ostaviti Kleiniji, a ako se iko kasnije odluči da pristupi tom izboru, onda neka prema svom karakteru iskoristi i prihvati ono što mu se svidi s obzirom na njegovu domovinu. Prva po vrednosti država i prvo državno uređenje i najbolji zakoni nalaze se tamo gde na području cele države najviše dolazi do izražaja ona stara izreka koja kaže da je među prijateljima zaista sve zajedničko. Bilo da je već sada ostvareno ili da će tek u budućnosti biti ostvareno to da žene budu zajedničke, zajednička i deca i zajedničko imanje, i da svojina, kako to nazivamo, bude svim sredstvima potpuno iskorenjena iz života, i ako se po mogućstvu stiglo već dotle da i naša svojina po prirodi – kao što su oči, uši i ruke – postane, tako reći, zajednička, jer će oči gledati zajednički, uši slušati zajednički, a ruke obavljati poslove zajednički, te da svi hvale i kude što je više moguće jedne te iste stvari i da osećaju iste radosti i iste bolove, ukratko: ako vladaju oni zakoni koji u najvišem mogućem stepenu stvaraju potpuno jedinstvo u državi – onda bi se time postigla tako velika izvrsnost da niko nikad neće doneti zakone koji bi bili pravilniji i bolji. U jednoj takvoj državi, dakle, pa bilo da u njoj žive bogovi ili božji sinovi, i to više od jednoga, u takvom načinu života provode stanovnici svoj život uvek i trajnoj sreći. Zato uzor za državno uređenje ne treba tražiti nigde na drugom mestu, već, držeći se te države, treba tražiti takvu državu koja će ovoj biti što je moguće sličnija. A ono državno uređenje koje mi malo pre prihvatismo bilo bi, ako bi se ostvarilo, nekako najbliže besmrtnosti, i zauzimalo bi po svojoj vrednosti drugo mesto. A posle ovoga ostvarićemo i treće državno uređenje, ako bog dâ." (Platon, ZAKONI, 739 abcde, BIGZ, Beograd, 1971, str. 180-181.)

i pojedine državne oblike posebice održava, a šta ih ruši, kao i uzroke iz kojih se jedne države nahode u dobru a druge u rđavu stanju. Jer, ako tako postupimo, možda ćemo lakše uvideti i koja je država najbolja, i kakav poredak svakoj treba, i kojim zakonima i ustanovama treba da se služi".[2] Takav Aristotelov pristup pokazao je njegovu moćnu sposobnost da spoji normativno-političko mišljenje sa obiljem iskustvene građe. Na taj način Aristotel je pomirio normu sa stvarnošću, odnosno sa njenim vidljivim delom – realnošću.

Aristotel je bitan i iz još jednog razloga za razvoj političke antropologije – zbog odnosa prvih političkih antropologa prema filozofiji. Oni Aristotelovu empirijsku građu prihvataju, ali ne i filozofski pristup antropologiji. Njihova zapovest glasi: „Klonimo se filozofije". Oni preporučuju da se izbegava pozivanje na radove iz političke filozofije. Jer, prema njima teorije političkih filozofija nisu im bile od neke pomoći u razumevanju društava koja su proučavali. Tako oni misle da teorije „nemaju veću naučnu vrednost, pošto im se zaključci uglavnom ne temelje na utvrđenim činjenicama, ili ne mogu biti provereni empirijskim istraživanjima".[3]

Njihovo insistiranje na razdvajanju antropologije od filozofije je neopravdano a i loše po antropologiju. Sam pojam antropologija nastao je u filozofiji a i filozofi su utemeljivali antropologiju u svojim filozofskim koncepcijama. Što je najbitnije, mnoge od problema kojima se antropolozi bave filozofi su otvorili i produbili. Tako jedna od tema kojima se bave politički antropolozi jeste država, odnosno njeno poreklo, kao i „merila na osnovu kojih se mogu razlikovati društva sa državom od onih bez nje".[4] Ta tema je upravo razmatrana u teorijskim koncepcijama klasične političke filozofije (kod teoretičara prirodnog prava Grocijusa, Pufendorfa, Hobsa, Loka i Rusoa). Zapisima o primitivnim društvima dao je značaj Fransis Bekon. Nesporno su od velike koristi za antropologiju opisi karaktera vladara (posebno preporuke za osobine koje vladar treba da poseduje i trenira da bi sačuvao vlast) Nikola Makijevalija kao i njegova podela vladavina na monarhije i republike.

Posebno značajno mesto kod političkih antropologa ima Šarl Monteskje. Iako filozof, mnogi ga smatraju začetnikom antropološkog naučnog

---

[2] Aristotel, POLITIKA, Kultura, 1970, str. VIII.

[3] Fortes, Mayer, and E. E. Evans-Pritchard, eds. AFRICAN POLITICAL SYSTEMS, Oxford University Press, Oxford, 1940. u: Mark Abeles, ANTROPOLOGIJA DRŽAVE, Biblioteka XX vek, 2001, str. 12.

[4] Mark Abeles, ANTROPOLOGIJA DRŽAVE, Biblioteka XX vek, Beograd, 2001, str. 13.

postupka. Njegovo delo *O duhu zakona* uzima se kao „prvi ozbiljni pokušaj da se stekne potpuniji uvid u raznolikost ljudskih društava, kako bi se ona mogla razvrstati i upoređivati, kako bi se u okviru društava moglo na celovit način proučavati funkcionisanje institucija"[5]. Monteskje ističe da je najpre ispitivao ljude i da je pritom „pomislio da, u onoj beskrajnoj raznovrsnosti zakona i običaja, oni nisu vođeni jedino svojim hirovima. Postavio sam načela i uvideo da im se pojedinačni slučajevi podvrgavaju gotovo sâmi od sebe, jer su istorije sviju nacija samo njihove posledice, a svaki pojedinačni zakon povezan s nekim drugim zakonom, ili pak stoji u zavisnosti od nekog opštijeg zakona. Kad sam se obraćao drevnoj sredini, nastojao sam da otkrijem njen duh kako ne bih smatrao sličnima stvarno različite slučajeve i kako mi ne bi promakle razlike među slučajevima koji izgledaju slični. Svoja načela nisam izvodio iz vlastitih predubeđenja već iz prirode stvari".[6] Ono što politički antropolozi kod Monteskjea posebno izdvajaju jeste njegovo proučavanje istočnjačkog despotizma i korišćenje građe za proučavanje pojedinih vladavina van Evrope.[7]

I Žan Žak Ruso kao i Monteskje smatra da komparativni pristup u izučavanju društava omogućava njihovo bolje sagledavanje i razumevanje. Ruso – kako dobro primećuje Žorž Balandije – „istovremeno priznaje specifičnost i neuravnoteženost svakog društvenog sistema, stalni spor između 'sile prilika' i 'sile zakona'".[8]

Na ovom tragu su i istraživanja „azijatskog načina proizvodnje" Marksa i Engelsa. Oni su dali „skicu jedne ekonomske antropologije" ali i političke antropologije.[9] U razmatranju „istočnjačkog despotizma" pošli su od bogate dokumentacije, posebno od zapisa i opisa putopisaca, istoričara i etnologa po Indiji. Interesovali su se za funkcionisanje seoskih zajednica i države u 19. veku u Indiji u cilju istraživanja nastanka klasa i države.

---

[5] D. F. Pocock, SOCIAL ANTHROPOLOGY, London, 1961, str. 9. u Žorž Balandije, POLITIČKA ANTROPOLOGIJA, Biblioteka XX, Beograd, 1997, str. 23.

[6] Monteskje, O DUHU ZAKONA, Tom I, Filip Višnjić, Beograd, 1989, str. 5–6. Monteskje naglašava da će se „mnoge istine ukazati tek pošto se uvidi lanac koji ih povezuje s drugim istinama. Što se više bude razmišljalo o pojedinostima, lakše će se uvideti izvesnost načela". (Op. cit. str. 6.)

[7] Monteskje po Luju Altiseru „pokreće 'metodološku revoluciju'; on polazi od činjenica: 'zakona, običaja i različitih oblika ponašanja naroda koji žive na zemlji'; on razrađuje pojmove tipova i zakona; on predlaže jednu morfološku i istorijsku klasifikaciju društava, koja on vidi – a važno je to naglasiti – kao politička društva". (Žorž Balandije, POLITIČKA ANTROPOLOGIJA, Biblioteka XX vek, Beograd, 1977, str. 24.)

[8] Op. cit., str. 24.

[9] Op. cit., str. 24.

Začetnici političke antropologije

Mnogi politički antropolozi smatraju da su začeci političke antropologije u radovima britanskog pravnika i istoričara ser Henrija Džejmsa Samnera Mejna i američkog etnologa, sociologa i antropologa Luisa Morgana. Posebno u njihovim knjigama *Drevno pravo* (Mejn) i *Drevno društvo* (Morgan).

Mejnovo delo, objavljeno 1861, komparativna je studija o pravima, pravnim sistemima i shvatanjima prava u drevnim društvima. Vrlina te studije je što se u njoj porede pravni sistemi društava koja su prostorno i vremenski udaljena. Mejn analizira pravni sistem Rimskog carstva, ali i pravne sisteme drevnih društava istočne Evrope i Indije. Takođe, vremenski je obuhvaćeno poređenje pravosuđa od Rimskog carstva do modernih država 19. veka. Ono što je na osnovu uporednog istraživanja prava i pravnih sistema društava uočio Mejn jeste da su organizaciju ljudskih zajednica i društava odredila dva osnovna načela političkog organizovanja: *srodstvo* i *teritorija*. Prvo načelo *srodstvo* prethodilo je drugom načelu *teritoriji*. „U začetku istorije političkih ideja stoji zamisao da krvno srodstvo je jedini mogući okvir za zajedničke političke funkcije; nijedan od onih preokreta u senzibilitetu, koje svečano nazivamo revolucijama, nije bio toliko iznenađujući i tako potpun kao promena koja se dogodila kad je neko novo načelo, *teritorijalnog susedstva* na primer, po prvi put postalo osnova zajedničkog političkog delovanja".[10]

Osnovna Mejnova teza je: – savremena društvena organizovanost nastala je onog monenta kada su *krvno srodničke veze* bile zamenjene *teritorijalnom povezanošću*.[11]

Mejn je kritičan prema koncepcijama teoretičara prirodnog prava. Prema njemu, *prirodno stanje* društva, na kojem insistiraju teoretičari društvenog ugovora, je „neistorijski, neproverljiv" pojam. Jaz između čoveka u primitivnoj zajednici i čoveka u društvu na kojem institiraju ovi teoretičari netačan je i proizvod je njihove spekulacije, smatra Mejn. Kao argumente za tu tvrdnju uzima: svedočanstva savremenika (na primer, Tacitove spise

[10] Maine, H. S., ANCIENT LAW, Oxford University Press, London, 1959., str. 106. i Mark Abeles, ANTROPOLOGIJA DRŽAVE, Biblioteka XX vek, Beograd, 2001, str. 15–16.

[11] „Dovoljno rečit primer za presudnu ulogu porodice u prvobitnom društvenom uređenju nudi Indija ali i antičko doba. U staroj Grčkoj kao i u Rimu, nalazimo tragove rodbinskih grupacija na osnovu kojih je nastala država. Sve počinje sa porodicom: toj zamisli Mejn posvećuje najveći deo svoje pažnje". (Op. cit., str. 16.)

o Germanima); arhivsku građu po prastarim vremenima različitih naroda i postojanje ustanova i elemente pravnih sistema kod primitivnih zajednica koji su opstajali vekovima i zadržali se u civilizovanim društvima. Jedna od metoda na koju se Mejn oslanja jeste metoda komparativne filologije. Analizirajući knjigu *Postojanja* iz *Biblije* i Homerovu *Odiseju* izveo je zaključak da se politička organizacija kod drevnih društava temeljila na patrijarhalnoj vlasti a to znači da je već tada morala da postoji porodična zajednica. „Osnovna *jedinica* arhaičnog društva je *Porodica*, a savremenog *individua*".[12] U *primitovnom pravu* porodica se smatra *zajednicom* koja počiva na *postojanosti* i *trajnosti*. Prema Mejnu, civilizovane ustanove su, utemeljene na ostacima takve tradicije. Porodica se „vezuje za najstarijeg muškog pretka. Združivanjem *Porodica* obrazuje se *Rod* ili *Kuća*. Združivanjem *plemena* obrazuje se *država*."[13]

---

[12] Maine, H. S., ANCIENT LAW, Oxford University Press, London, 1959, str. 104. Mark Abeles ističe da „zamisao da je društvo nastalo iz porodice nipošto nije nova. Prethodno je objašnjena u delu koje je vitez Filmer 1680. napisao u slavu apsolutističke monarhije, naslovivši ga *Partijarhat* ili prirodna vlast kraljeva (Filmer, *Patriarcha or the Natural Power of Kings*). Njegovu teoriju, prema kojoj kraljevska vlast potiče od patrijarhalne, preuzimaju Bosije 1709. u spisu *Politika po slovu svetog pisma* (Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*) i Ramse 1719. u *Filozofskom ogledalu o civilnoj vladavini* (Ramsay, *Essai philosophique sur le gouvernment civil*). Prema ovim autorima, ljudi se ne rađaju slobodni i ravnopravni već zavisni od svojih roditelja. 'Svaki otac porodice, pre bilo kakvog ugovora, ima dakle pravo da vlada svojom decom' piše Ramse a navodi Derate: politička vlast je *prirodna*". (Mark Abeles, ANTROPOLOGIJA DRŽAVE, Biblioteka XX vek, Beograd, 2001, str. 23–24.) Ovom stanovištu suprotstavio se Džon Lok smatrajući da „*vlast koju imaju roditelji* nad svojom decom proističe iz dužnosti koja im je nametnuta, da se staraju o svome potomstvu za vreme nesavršenog stanja detinjstva; da pouče duh i upravljaju delatnostima svojih još nesvesnih maloletnika dok um ne zauzme svoje mesto i ne olakša im tu brigu – to je ono na šta su roditelji obavezni, a što deci nedostaje. Jer, Bog je čoveku dao razum da upravlja svojim delatnostima; dopustio mu je slobodu volje i slobodu delanja, koja uz to s pravom pripada, u okviru granica zakona pod kojim jeste. Ali dok je u stanju u kojem nema vlastitog *razuma* da upravlja svojom *voljom*, ne treba da ima neku svoju volju koju bi sledio; onaj ko za njega *shvata* takođe mora da za njega *izražava volju*; on mora da određuje njegovu volju i upravlja njegovim delatnostima; ali kada dođe u stanje koje je njegovog *oca* učinilo *slobodnim čovekom, sin je* takođe *slobodan čovek*". Prema Loku „stoga smo *rođeni slobodni*, pošto smo rođeni razumni, a ne zbog toga što smo stvarno upražnjavali bilo jedno ili drugo; godine koje donose jedno, donose sa sobom i drugo. I na ovaj način vidimo kako *prirodna sloboda i potčinjenost roditeljima* mogu u isti mah da postoje i kako su obe zasnovane na istom načelu. *Dete* je *slobodno* preko prava svog oca, preko razuma svog oca, koji treba da upravlja njime dok ne stekne svoj vlastiti razum. *Sloboda čoveka u godinama razboritosti* i *potčinjenosti* deteta *prema* svojim *roditeljima*, dok je još daleko od toga doba, tako su usklađeni i tako različiti da ni najzaslepljeniji borci za monarhiju *preko prava očinstva* ne mogu da ne opaze ovu *razliku*; najtvrdokorniji ne mogu a da ne priznaju njihovu usklađenost". (John Locke, DVE RASPRAVE O VLADI, Mladost, Beograd, 1978, str. 37–39.)

[13] Još Aristotel na osnovu Hesiodovog zapažanja smatrao je da je porodica (domaćinstvo) zajednica „za celi život". Prema njemu, međutim, „prva zajednica od više domaćinstava nastala

Luis Morgan smatra se drugim velikim začetnikom ili pretečom političke antropologije. Njegovu knjigu *Drevno društvo* mnogi antropolozi uzimaju kao delo koje je izvršilo najveći i najznačajniji uticaj na razvoj antropologije kao nauke. To su mišljenja i većine političkih antropologa. U *Drevnom društvu* obrađeni su: razvoj čovekove inteligencije putem pronalazaka i otkrića, razvoj ideje o vladavini, razvoj porodice i braka i razvoj ideje o svojini.

Prema Morganu, pojam vladavine začeo se još u „rodovskoj organizaciji na stupnju divljaštva" a potom se razvijao „kroz savršenije oblike ove institucije, sve do uspostavljanja političkog društva".[14] Svi oblici vladavine mogu se svesti na dve vladavine koje su suštinski različite. Prva zamisao vladavine, „u hronološkom smislu, zasnovana je na ličnostima i na čisto ličnim odnosima i može se označiti kao društvo (*societas*)"[15]. Druga vladavina, odnosno „zamisao vladavine, zasniva se na teritoriji i svojini, i može se označiti kao država (*civitas*)".[16]

Morgan smatra da su *glavne institucije* i *veštine življenja* začete još u periodu dok je čovek bio u divljaštvu. „U veoma velikoj meri, životno iskustvo u sledećim periodima – varvarstvu i civilizaciji – proširilo se kroz dalji razvitak tih početnih koncepcija. Gde god je, na raznim kontinentima, moguće naći tragove veze između neke današnje institucije i njenog zajedničkog začetka, nameće se zaključak o poreklu takvog naroda

radi trajne potrebe jeste selo". A potpuna zajednica koja je „postigla najviši stepen samodovoljnosti jeste država; ona nastaje radi održanja života, a postoji radi srećnog života. Stoga svaka država nastaje po prirodi isto kao i prvobitne zajednice. Jer država je cilj tih zajednica, a priroda nečega predstavlja njegov cilj... Iz ovog je dakle jasno da država nastaje po prirodi i da je čovek po prirodi državotvorno biće, a onaj ko zbog svoje prirode, a ne slučajem stoji van društvene zajednice ili je rđav ili je bolji od ljudi, kao onaj kome Homer upućuje ovaj prekor – 'bez svojte, bez zakona, bez ognjišta.' Takav čovek po prirodi želi rat, budući da je usamljen i prepušten igri slučaja". (Aristotel, POLITIKA, 1252b, 1253a, Kultura, Beograd, 1970, str. 4–6.) Jasno je da, po Aristotelu, iz *sela* vremenski nastaje *država* ali ostaje nejasno da li vremenski ili logički porodica prethodi selu.

[14] Luis H. Morgan, DREVNO DRUŠTVO, Prosveta, Beograd, 1981, str. 34.

[15] „Jedinica ove organizacije je rod, iz koga – u smislu sukcesivnih faza integracija u arhaičnom periodu, nastaju bratstvo, pleme i konfederacija plemena, koja sačinjava narod (*populus*). U kasnijem periodu, stapanje plemena u istom geografskom prostoru u jedan narod zamenilo je konfederaciju plemena koja su zauzimala posebne teritorije. Ovakva je, veoma dugo, kroz čitava doba posle pojave roda bila u suštini sveopšta organizacija starog društva; ona je ostala takva i kod Grka i Rimljana i posle dolaska civilizacije". (Op. cit., str. 35.)

[16] „Gradska opština ili gradska oblast, obeležena posebnim graničnim belegama i medama, sa imovinom koja se u njoj nalazi, predstavlja osnovu ili organizacionu jedinicu države, a kao rezultat toga nastaje političko društvo. Ovo društvo, organizovano na određenoj teirotirji, zainteresovano je za svojinu i za ličnosti kroz teritorijalne odnose. Sledeći oblici integracije jesu gradska opština ili gradska oblast, koja predstavljaju organizacionu jedinicu; zatim oblast ili

iz neke početne zajedničke ljudske grupe".[17] Morgan na osnovu ovoga donosi zaključak o *jedinstvenom poreklu čovečanstva.*[18]

Ono čime je antropologiju, posebno političku antropologiju, Morgan zadužio jeste njegova teorija o vladavini.[19] Ona se ne može zaobići u istraživanjima različitih problema vezanih za vladanje, vlast, državu kojima se bavi politička antropologija.

Faze razvoja političke antropologije

Većina političkih antropologa smatra da se politička antropologija razvijala kroz tri faze. Prva takozvana formativna odvijala se vremenski od 1879. do 1939. U njoj su antropolozi uzgredno istraživali političko. Najčešće u okviru onog što su izučavali. Zbog toga se ta faza ne može označiti kao faza nastanka političke antropologije već kao bavljenje antropologa političkim, preciznije antropologije politikom. Druga faza je od 1940. do 1966. To je period kada se politička antropologija utemeljuje

---

provincija, koja znači zbir gradskih opština ili gradskih oblasti i državna oblast ili teritorija, koja predstavlja skup oblasti ili provincija. Stanovnici svih ovih jedinica, pak, organizovani su kao posebno političko telo. Zasluga je Grka i Rimljana što su uspeli, koliko su im to dopuštale sposobnosti, da stupajući u eru civilizacije ustanove deme ili gradske opštine i gradske oblasti. Na taj način uvedena je u istoriju druga velika zamisao vladavine, koja je kod civilizovanih naroda ostala do današnjih dana. U starom društvu je ova zamisao o teritorijalnoj vladavini bila nepoznata. Kada je do nje došlo, postavljena je razdeobna linija između starog i modernog društva i to razlikovanje biće stalno prisutno na stranicama ovog dela. Nadalje, treba primetiti da se primeri institucija porodičnog života varvarskih, pa čak i divljih čovekovih predaka još uvek mogu naći u nekim delovima savremene ljudske zajednice, i to tako potpuno, da je – sa izuzetkom najprimitivnijeg perioda – nekoliko stadijuma razvitka tih institucija sasvim dobro očuvano. Ovi stadijumi su vidljivi u organizaciji društva na osnovi polova, zatim na osnovi srodništva i, konačno, na osnovi teritorije. Njih je moguće pratiti kroz smenu oblika braka i porodice i kroz sisteme konsangiviniteta koji su pri tom stvarani; kroz domaći život i arhitekturu i, najzad, kroz razvitak običaja u oblasti svojine i nasleđivanja imovine". (Luis H. Morgan, DREVNO DRUŠTVO, Prosveta, Beograd, 1981, str. 36.)

[17] Op. cit., str. 37.

[18] Morgan je dao periodizaciju razvoja čovečanstva. Prema njemu, u razvoju čovečanstva bilo je sedam stupnjeva: niži stupanj divljaštva, srednji stupanj divljaštva, viši stupanj divljaštva, niži stupanj varvarstva, srednji stupanj varvarstva, viši stupanj varvarstva i stupanj civilizacije. (Op. cit. str., 38–41.)

[19] Morgan je i kao autor i kao čovek demokratski i napredno orijentisan duh. Čovek „koji je bio veliki protivnik svake, a naročito rasne nejednakosti", čovek „kome je bila strana svaka podela čovečanstva na više i niže, bele i obojene, arijevske i ostale ljudske rase". (Dr Obren Blagojević, MORGAN I NJEGOVO DREVNO DRUŠTVO u Luis H. Morgan, DREVNO DRUŠTVO, Prosveta, Beograd, 1981, str. 23–24.)

sistematično, odnosno kada je određen njen predmet i strukturisano znanje. Treća faza otpočinje od 1966. i traje do današnjih dana. Ova faza je period velikih izazova, kriza i konsolidacije političke antropologije.

a) Antropologija politike

Početak prve faze povezuje se sa osnivanjem Biroa američke etnologije Smitsonijan instituta 1879. godine. Njegova istraživanja povezala su antropologiju i politiku preko interesovanja za političku organizaciju Indijanaca u tek uspostavljenim rezervatima. U publikacijama Biroa nalazimo tri vrste političke etnografije: 1. unekoliko idealizovane rekonstrukcije prerezervatskog političkog društva; 2. izveštaje posmatranja plemenske organizacije i pravne prakse; i 3. dokumente o ugovornim odnosima vlade i Indijanaca.[20]

Ovu fazu karakteriše interesovanje antropologa za evoluciju civilizacije i države. Morganova periodizacija na divljaštvo, varvarstvo i civilizaciju omogućila je pojavu nove terminologije: egalitarna plemena, rangirana i stratifikovana društva. To je bilo karakteristično za američke antropologe kao neoevolucioniste. Istovremeno u britanskim i francuskim antropološkim krugovima dolazi do zamene evolucionističke terminologije binarnim prepoznavanjem primitivnih (prostih – malog obima) i naprednih (složenih) društava.

Antropološka istraživanja obavljena krajem 19. veka na terenu u imperijalnim i kvaziimperijalnim okolnostima širom Afrike, Bliskog istoka i Okeanije i uobličena u etnografske studije obuhvatala su i probleme odnosa kolonijalnih društava (plemenska) i politike. Ta istraživanja će biti izuzetno značajna za kasnije uobličavanje predmeta političke antropologije.

Dvadesetih godina 20. veka objavljena je monografija Roja Frenklina Bartona o zakonu, ekonomiji, religiji i društvu naroda Ifugao koji živi u severnim delovima Filipina. Kao moderni etnograf Barton je, opisujući njihov život, zaključio da su oni kao pojedinci izuzetno interaktivni. To ga je podstaklo, ali i predlog američke vlade da se upusti u istraživanje *prava* i *društvene kontrole* kod Ifugoa i kod njihovih suseda. Bartonov

---

[20] Joan Vincent, ANTHROPOLOGY AND POLITICS, The University of Arizona Press, Tucson, London, 1990. str. 39.

doprinos je dragocen ne samo za funkcionalističku antropologiju i političku etnografiju već i za antropologiju prava i političku antropologiju.[21]

Za ovu fazu značajna su i istraživanja Franca Boasa i njegovih studenata. Boas nije dao svoju teoriju politike. On se uzgred zainteresovao za političke procese između društvenih grupa. Prema njemu, oni se odvijaju ne iz racionalno sračunatih prednosti, odnosno konkurentnih interesa, već iz emocionalnih opiranja stranim mišljenjima, delovanjima i ponašanjima. Njegov stav je da je sopstvena kultura nadmoćnija od bilo koje druge.[22] Netrpeljivosti i neprijateljstva između modernih nacija Boas je tumačio stavom koji je bio izražen kod plemenskih naroda da je svaki tuđinac neprijatelj koga treba likvidirati.

Taj obrazac drugoga i tuđinca kao neprijatelja, na koji ukazuje Boas, prožima sve oblike društava pa i politička društva. Posebno je izražen u savremenim autoritarnim i totalitarnim političkim porecima. Za njih je on homogenizujući i stabilizujući činilac.

U tom periodu razvoja antropologije u Sjedinjenim Američkim Državama dogodila se podela na one koji su se specijalizovali za opisivanje posebnih plemenskih zajednica i na one koji su, istražujući domoroce Amerike kao osvojene i pokorene narode, domoroce smeštali u istorijske tokove i sheme razvoja evropskih zajednica. U ovu drugu grupu spada rad Vilijama Kristija Meklauda. On je istraživao susret između američkih domorodaca i Evropljana vezan za političke i ekonomske interese.[23]

---

[21] Barton, Roy F., IFUGAO LAW, University of California Presse, Berkeley and Los Angeles, 1969. u Joan Vincent, ANTHROPOLOGY AND POLITICS, The University of Arizona Press, Tucson, London, 1990. str. 136–140.

[22] „Uzajamno protivne grupe ne stvara nijedan racionalni uzrok, već isključivo čuvestvena draž neke ideje koja na okupu drži članove grupe, te njihovo osećanje solidarnosti i veličine uzdiže u tolikoj meri da su nagodbe s drugim skupinama onemogućene". (Boas, ANTHROPOLOGY AND MODERN LIFE, W. W. Norton, New York, 1932, str. 98. u Elvin Hač, ANTROPOLOŠKE TEORIJE (1), BIGZ, Beograd, 1979, str. 97.) „Kada na osnovu našeg ranog odgoja, pristanemo uz neku političku partiju, većina nâs nije na to potaknuta jasnim ubeđenjem u privlačnost načelâ naše partije, već to činimo zato što smo naučili da je poštujemo kao pravu partiju kojoj valja pripadati. Tek onda opravdamo svoje stanovište pokušajima da sebe ubedimo da su ta načela ispravna. Bez takvog rasuđivanja, postojanost i geografska podeljenost političkih partija, kao god i veroispovesti, bile bi sasvim neshvatljive". (Boas, PSYCHOLOGICAL PROBLEMS IN ANTHROPOLOGY, American Journal of Psychology, 1910, sv. 21, str. 383. u Elvin Hač, ANTROPOLOŠKE TEORIJE (1), Beograd, 1979, str. 97–98.)

[23] William Christie Macheod, THE AMERICAN INDIAN FRONTIER, Knopf, New York, 1928, u Joan Vincent, ANTHROPOLOGY AND POLITICS, The University of Arizona Press, Tucson, London, 1990. str. 156.

Prema Džoani Vinsent, uopšteno gledano, kolonijalni i kvazikolonijalni period pokazao je da su praktične razlike u nadgledanju, kontroli i upravi domorodačkih naroda i njihove različite istorije, hrabrile antropologe na njihovu regionalizaciju, ali i na usvajanje partikularističkih pristupa u političkoj analizi. U Novoj Gvineji izdvojeni su za istraživanje *veliki ljudi,* u Africi *lineacije* i *potomstvo,* u Severnoj Americi *rat* kao uticajni činioci u odvijanju političkih procesa u njihovim zajednicama. Premda svaki od izdvojenih činilaca nalazimo u svim navedenim zajednicama. Međutim, pretpostavka je da su ih antropolozi izdvojili kao dominantan činilac u navedenoj zajednici.

U toj fazi razvoja antropologije politike izdvajaju se dela kalifornijskog profesora Roberta Louija *Primitivno društvo* i *Poreklo države.* Louji dovodi u pitanje Morganove tvrdnje o drevnom društvu i sistemima srodstva. Takođe, opire se i konceptu primitivnog komunizma. On je netrpeljiv prema marksistima posebno prema političkim porecima koji su nastali na osnovu njihovih učenja. S jedne strane Loui odbacuje evolucionizam, ali, s druge pokazuje veliku zainteresovanost za poreklo države. On ispituje: „da li su primitivni narodi organizovani tako da možemo govoriti o njihovim vladavinama kao o 'državama', ili barem kao o začecima država?"[24] U odgovoru na to pitanje opredeljuje se za stav po kojem je država univerzalna organizacija i kao takva postoji u svim ljudskim društvima. Prema njemu, „svim društvima su zajednička neka izvorna, 'primarna' (*primeval*) politička svojstva".[25] Činjenica da se u primitivnim društvima nekim priznaje autoritet, govori da već kod njih postoji nešto što predstavlja začetak države. Država se postepeno gradi sve dok ne dobije današnji institucionalni oblik. Loui smatra da ti putevi nisu pravolinijski, kako ističu evolucionisti, već različiti. Ono što on ne dovodi u pitanje jeste postojanje kontinuiteta između primitivnih zajednica i organizovanih društava. Louji smatra da teritorijalni princip povezivanja postoji još kod srodničkih odnosa. Prema njemu, solidarnost po raznim osnovama udružuje ljude (starosni, tajni) i na taj način potiskuje snagu i moć srodničkog odnosa.

Prva faza u razvoju političke antropologije prokrčila je put za njeno sistematsko strukturiranje. Ono što su začetnici otvorili dobilo je potvrdu

[24] Robert Lowie, THE ORIGIN OF THE STATE, Russel, New York, 1962, str. 1 u Mark Abeles, ANTROPOLOGIJA DRŽAVE, Biblioteka XX vek, Beograd, 2001, str. 59.

[25] Op. cit., str. 59.

u ovom periodu – političko u razvoju društava ne može se mimoilaziti niti se o njega može oglušiti. Bio je to period lutanja ali i izazova za antropologe.

b) Uspostavljanje političke antropologije

Delo za koje se smatra da utemeljuje političku antropologije je *Afrički politički sistemi*, zbornik od osam članaka koji su priredili Majer Fortes i Evans-Pričard. Priređivači su tom knjigom odredili probleme, teorijsku paradigmu i metodologiju u istraživanju politike u predindustrijskim društvima. Napravili su razliku među afričkim političkim sistemima. Podelili su ih na: a) političke sisteme kod kojih je u središtu smeštena vlast i pravosudne ustanove (primitivne države); i b) političke sisteme kod kojih nema takve vlasti i ustanova (bezdržavna društva). Takođe, istraživali su *proces odlučivanja* u oba politička sistema, *sukobe*, *održavanje ravnoteže među grupama*, kao i *moć religije, simbole* i *obrede* u građenju i učvršćivanju grupnih vrednosti. Istakli su da je u završnoj fazi antropoloških istraživanja izuzetno važna komparacija. Evans-Pričard posebno se zalagao za poređenje strukturalnih obrazaca između društava. Bio je protivnik komparacija pojedinih kulturnih elemenata društava. Njegov pristup bio je strukturalno-funkcionalistički.

Evans-Pričard i Fortes smatraju da „komparativne situacije političkih sistema moraju biti izvedene na apstraktnom nivou, gde su društveni procesi izolovani od kulturnog idioma i svedeni na funkcionalne odnose. Strukturalne sličnosti koje skrivaju kulturne različitosti tada postaju uočljive kao što se i strukturne razlike otkrivaju iza pravana kulturne uniformisanosti”.[26] Prema njima, „naučno proučavanje političkih institucija mora biti induktivno i komparativno, a cilj mu je jedino da objasni njihovu jednoobraznost i međuzavisnost koja vlada između njih i drugih karakteristika društvenog života”.[27]

Afrički politički sistemi uticali su na mnoga antropološka istraživanja obavljena posle Drugog svetskog rata. Korišćen je Evans-Pričardov model analize političkih i srodničkih sistema, koji je teorijski dalje raz-

[26] Fortes Meyer and E. E. Evans-Pritchard, eds. AFRICAN POLITICAL SYSTEMS, Oxford University Press, Oxford, 1940, str. 3–5 u E. E. Evans-Pričard, SOCIJALNA ANTROPOLOGIJA, Prosveta, Beograd, 1983, str. 31.

[27] Op. cit., str. 31.

radio Fortes. Evans-Pričardovo istraživanje sukoba u segmentarnim društvima nastavio je da istražuje Maks Glukman i uobličio u teoriju konflikata".[28]

Strukturalno-funkcionalistički pristup koji su praktikovali Evans-Pričard i Majer usredsredio se kod kasnijih istraživača još na istraživanje *ustanova, službi, prava, dužnosti* i *pravila*. Međutim, zapostavljeno je proučavanje *ličnih inicijativa, strategija, procesa, borbi za moć* i *političkih promena*.

Edmund Lič u istraživanjima političkih sistema burmanskih visoravni ukazuje na postojanje političkih alternativa koje nastaju na osnovu pojedinačnih ili grupnih odlučivanja.[29] Prema njemu, u pitanju je svesna i nesvesna potražnja za moći. Potragu za moći Lič uzima kao univerzalnu ljudsku osobinu.

Politička antropologija u ovom periodu proširuje i upotpunjuje svoj predmet. Doprinos joj je dala teorija igara i procesa koja je iskazana u terenskim istraživanjima od 1954. do 1966. Tada su počela istraživanja pojedinačnih činilaca, strategija i odlučivanja u političkim arenama (posebno istraživanja političkih etnografa Beilija i Bojvejna), nastaje novi prostorni i procesualni rečnik sa ključnim rečima koje dominiraju: *polje, kontekst, arena, trag, faza, pokret*. Novoj političkoj analizi podstrek je dao Maks Glukman i njegove kolege i studenti sa Mančesterskog univerziteta. Posebno su se istakli afrikanisti Baras, Mičel i Epštajn, indolog Bejli i britanolog Frankeberg. Bejlijeva trilogija o indijskoj politici pratila je akciju od sela preko okruga do nacionalne izborne politike.[30]

U tom periodu uspešno su koegzistirali sledeće paradigme: neoevolucionizam, teorija kulturne istorije, politička ekonomija, strukturalni funkcionalizam, teorija akcije i procesna teorija.

---

[28] Max Gluckman, ORDER AND REBELLION IN TRIBAL AFRICA, Cohen and West, London, 1963.

[29] Edmund R. Leach, POLITICAL SYSTEMS OF HIGHLAND BURMA: A STUDY OF KACHIN SOCIAL STRUCTURE, Bell and Sons, London, 1954. u Joan Vincent, ANTHROPOLOGY AND POLITICS, The University of Arizona Press, Tucson, London, 1990, str. 270–272.

[30] Op. cit., str. 337–339.

c) Politička antropologija – od krize do konsolidacije

Krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina otpočinje treća faza u razvoju političke antropologije. Političke borbe u trećem svetu, na početku te faze, dobile su na značaju u istraživanjima političkih antropologa. Dekolonijalizacija, priznavanje novih nacija i formiranje novih država bili su izazovni za antropologe istraživače. Oslobađanje od kolonijalizma propraćeno je žestokim previranjima u novoformiranim državama Trećeg sveta. U toj borbi pojavili su se novi oblici imperijalizma odnosno neoimperijalizma koji se naziva i ekonomskim imperijalizmom.[31]

Vijetnamski problem i rat izazvali su antropologe da se okrenu istraživanju imperijalizma, revolucija i kontrarevolucija. Vijetnam je bio inspiracija za Ketlin Gof, a Telal Asad je kritički analizirao odnos antropologa prema britanskom kolonijalizmu. On je pokazao da su britanski antropolozi bili nekritični i da je njihov odnos prema kolonijalizmu bio problematičan.[32] Pjer Burdije je kritiku uperio prema istraživanjima baštine francuskog kolonijalnog školstva u Alžiru. Pokazao je nedostatke u antropološkim istraživanjima tog segmenta i izostavljanja i prećutkivanja mnogo toga što pripada alžirskoj etnografiji.

U isto vreme radikalnija analiza i kritika dolazi od marksističkih antropologa i vezana je za političku ekonomiju. Strukturalni marksizam usmerio se na istraživanje nejednake razmene, zavisnosti i nerazvijenosti kao posledica političkih odnosa koja se prostiru i dominiraju od domaćinstva i srodstva do kolonijalnih i postkolonijalnih zemalja u Trećem svetu. Istraživanja su najpre obavljena u frankofonskoj severnoj i zapadnoj Africi a potom se proširila širom Trećeg sveta.

Problemi nejednakog razvoja i nacionalnih nejednakosti unutar kapitalističkog poretka u antropologiju politike ulaze sa objavljivanjem teksta Andre Gunder Franka o sociologiji razvoja.[33] Paralelno s istraživa-

---

[31] Op. cit., str. 388.

[32] Talal Asad, ANTROPOLOGIJA I KOLONIJALNI SUSRET, I, u Joan Vincent, ANTHROPOLOGY AND POLITICS, The University of Arizona Press, Tucson, London, 1990, str. 398.

[33] Andre Gunder Frank, SOCIOLOGY OF DEVELOPMENT AND THE UNDERDEVELOPMENT OF SOCIOLOGY. Tokom sedamdesetih i osamdesetih godina 20. veka problem zavisnosti u razvoju postao je preokupacija ekonomista, sociologa, politikologa i antropologa. Od 1974. uključuju se i politički antropolozi, posebno pod uticajem latinoameričkih studija o problemu zavisnosti. „Paradigma zavisnosti je bila druga strana teorije modernizacije u deceniji razvoja. Teoretičari zavisnosti su uzročno povezivali to dvoje da bi zastupali ne samo privrednu, političku i kulturnu zavisnost zemalja Trećeg sveta od Evrope, nego i razvijanje nerazvijenosti unutar njih od strane Evrope.

njem nejednakog razvoja počelo je interesovanje političkih antropologa za seljačke otpore, radničke pokrete i krize u razvoju kapitalizma u Africi i Latinskoj Americi.[34]

Kliford Gerts založio se da antropologija „odbaci žanr studija zajednice" u korist regionalnog istraživanja, u kojem će biti uključni i seoski i gradski sistemi u jedan zajednički okvir, odnosno u jedan veći sistem.[35]

Nacionalna želja velikog dela literature zavisnosti (funkcija, možda, oslanjanja na statistiku vlasti) je naginjala guranju u pozadinu ne samo lokalnih i regionalnih studija antropologa, nego i njihovih zapažanja o mestu uzročne promene u zatvarajućem kapitalističkom poretku. Godfri Vilson je primetio uticaj Rimokatoličke crkve i međunarodnog komunizma, kao i ekspanzije kapitalizma. Politikolozi, istoričari i evropski etnografi su se činili prilično zadovoljnim da ocrtaju političke odnose koji su operisali među nacijama (donator/izrabljivač i zavisnik) na nacionalnom i internacionalnom nivou. Marksisti i većina antropologa nisu.

Izazov paradigmi zavisnosti je uglavnom stigao od pripdnika same latinoameričke akademske zajednice, a sigurno nije bio nevezan za brzu industrijalizaciju nekih od njihovih sopstvenih nacija. Političkim antropolozima je koncept zavisnosti pružao pravac, pre no teoriju koja bi ih vodila žiži posebnog (mesta) kao epifenomenu jednog istorijskog procesa. Perspektiva zavisnosti upravlja 'pažnju analitičara na izvesne aspekte jedne istorijske situacije – odnos između unutrašnjih privrednih i političkih snaga i spoljnih sila koje dominiraju svetskom privredom – ali analitičaru ne govori kakvi će ti odnosi biti. Drugim rečima, govori mu kako da proučava istoriju, ali mu ne kazuje posebno šta će naći ako to čini' (Kahl). Norman Long, mančesterski obrazovan afrikanista koji je sedamdesetih godina 20. veka izvodio terensko istraživanje u Peruu, nije imao teškoća u prilagođavanju antropološkom pristupu društvenih istorija, niti su posrednici Barta i Bejlija imali teškoća u prilagođavanju paradigmi zavisnosti.

Ubrzo je postalo jasno da je paradigma zavisnosti mogla biti upotpunjena analizama regionalne nerazvijenosti i stvaranja klasa. Teoretičari zavisnosti poput Franka su priznali pluralizam kolonijalnog ustrojstva, a politički antropolozi su bili brzi u određivanju alternativa 'klasnom ustrojstvu' zavisne nacije: srodstva, narodnosti i samog nacionalizma. Sama jedinica analize zavisnosti, nacija, je htela ne-htela morala biti viđena kao konstrukt, a ne kao nešto drugo. Politički posvećenom naučniku poput Frenka, samo prihvatanje paradigme zavisnosti od buržoaskih američkih intelektualaca je bilo sumnjivo. Zato u knjizi 'Lumpenburžoazija: Lumpenrazvoj' (*Lumpenbourgeoisie: Lumpendevelopment* 1972) s bolom ističe kako 'danas reč zavisnost nije ništa do eufemizam koji ogrće – kako unutrašnje, tako i spoljašnje – potčinjavanje, represiju, alijenaciju i imperijalistički, kapitalistički rasicam". (Joan Vincent, ANTHROPOLOGY AND POLITICS, The University of Arizona Press, Tucson, London, 1990, str. 392–393).

[34] Cooper, Isaacman, Mallon, Roseberry i Stern.

[35] Clifford J. Geertz, RURAL POLITICS AND SOCIAL CHANGE IN THE MIDDLE EAST u Joan Vincent, ANTHROPOLOGY AND POLITICS, The University of Arizona Press, Tucson, London, 1990, str. 389. U kapitalnom delu TUMAČENJA KULTURA Gertz ističe da naučnici postaju svesni, a to je posebno došlo do izražaja u korišćenju antropologije u proučavanju i razumevanju novih država, da njihova posebna nauka „ne može čak ni da funkcioniše bez velike pomoći drugih, ranijih prezrenih, posebnih nauka. U svakom slučaju shvatanje da svi mi pripadamo jedni drugima dovelo je do izvesnog napretka. Među najupadljivijim primerima ovog uzajamnog približavanja iz nekoliko smerova, na osnovu iste građe, jeste oživljavanje interesovanja za strukturu i funkcionisanje tradicionalnih država. U poslednjih nekoliko godina sve se više, i na veoma različitim stranama, oseća potreba za razvijanjem opšte političke nauke o preindustrijskim društvima da bi se, kako je rekao Frenk Saton, dobila 'polazna tačka za razu-

Takav poduhvat realizovao je francuski istoričar Fernand Brodel istražujući Sredozemlje i sredozemni svet u doba Filipa II.[36] Ovaj poduhvat Brodela inspirisao je sociologa Imanuela Valerštajna da napiše knjigu *Moderni svetski sistem*.[37]

---

mevanje društava u tranziciji kojima je pretrpana sadašnja scena'. Kao što su strane bile različite, tako su i odgovori bili različiti. No, pola veka star ogled Maksa Vebera o patrimonijalizmu u *Wirtschaft und Gesellschaft* nije više 'izolovani monument' kako ga je Saton, pišući pre samo desetak godina, tada s pravom nazvao. Sada je to samo jedna u čitavom nizu rasprava – od kojih su neke monumentalnije od drugih, a nekoliko njih je, sve u svemu, previše monumentalno – rasprava o prirodi vlasti u, kratko rečeno, seljačkim društvima: društvima koja imaju suviše mnogo sličnosti sa našim vlastitim da bismo smeli da ih žigošemo kao primitivna, a suviše malo da bismo ih mogli hvaliti kao moderna.

Jednostavnije rečeno, u toku poslednjih desetak godina razvijala su se četiri glavna fronta kritike u vezi sa ovim pitanjem prirode tradicionalne politike.

Prvo je došlo do oživljavanja, uglavnom posredstvom Karla Vitfogela, Marksovog starog shvatanja azijatskog načina proizvodnje (sada predstavljenog kao vodna poljoprivreda) i radikalno despotske države ('totalni teror, totalna potčinjenost, totalna usamljenost', kako to Vitfogel pamfletski kaže) u kojoj se vidi kauzalni odraz takvog načina proizvodnje.

Drugo, socijalni antropolozi, većinom Britanci, a među njima skoro svi afrikanisti, počeli su da se bave takozvanim segmentarnim državama – državama u kojima srodničke grupe i srodničke privrženosti igraju centralnu ulogu. Sasvim suprotno monolitnom pogledu na tradicionalne države koji potiče iz Vitfogelovog pristupa, oni u takvim državama vide osetljivu ravnotežu među rasutim centrima polunezavisne moći, koja čas stremi ka nekom vrhuncu rukovođena plemenskim mitom i civilnim ritualom, čas klizi u klanovsku ljubomoru, lokalno suparništvo i fraternalnu intrigu.

Treće, obnovljeno je interesovanje za ono što bi se moglo nazvati komparativnim feudalizmom, to jest za pitanje da li je feudalizam istorijska kategorija koja ima samo jedan, sam po sebi prilično nehomogen primer, evropski, ili je to naučna kategorija koja se javlja u mnogim, bar grubo sličnim primerima. Glavni podstrekač ovakvog interesovanja je, bez svake sumnje, Mark Bloh, čiji se snačni uticaj na društvene nauke još uvek ne ceni u punoj meri, čak i među onima koji su taj uticaj pretrpeli. No, to interesovanje je, naravno, takođe i glavni nastavak veberovske tradicije. A u istraživanjima sociologa kakav je Ajzenštat, sa njegovim zanimanjem za ulogu birokratije u ranim imperijama, ili istoričara ekonomije kakav je Karl Polanji, sa njegovim zanimanjem za političko upravljanje komercijalnom aktivnošću u takvim imperijama, to interesovanje prelazi okvire samog feudalizma i okreće se nizu struktura vlasti u društvima u kojima feudalizacija predstavlja samo jednu institucionalnu mogućnost od većeg ali ograničenog broja takvih mogućnosti.

Četvrto, preistoričari – većinom arheolozi, ali i neki orijentalisti i etnolozi – počeli su da preispituju veličinu i domet drevnih država i razvojnih stupnjeva kroz koje su te države po svoj prilici prolazile. Maja, Teotihuakan, Indus, Ankor, Madžapahit, Inka, Mesopotamija, Egipat – sve magična imena – danas manje označavaju blistava varvarstva bronzanog doba čije je sazrevanje podstakla 'Urbana revolucija' Gordona Čajlda, a više proširene, postepene razvojne cikluse, od kojih su neki slični, a neki različiti. Ili bi se pre moglo reći da označavaju faze, često trenutne, u takvim ciklusima; faze koje su možda bile manje grandiozne nego što ih njihove legende prikazuju ili nego što ostaci njihove arhitekture na prvi pogled nagoveštavaju, a istovremeno na složeniji način vezane za mediteranske uslove na kojima su počivale nego što to marksistički teoretičari, čak i revizionisti, obično zamišljaju.

Valerštajnovo povezivanje i analiziranje modernog kapitalističkog sveta, odnosno njegovog dinamičkog jezgra, ruba i poluperiferije poslužilo je političkoj antropologiji da dâ novu podelu političkih poredaka. Dve su se karakteristike osnažile kod političkih antropologa: prihvatanje i pošto-

---

Antropolozi su bili veoma angažovani na sva četiri pomenuta fronta kritike prirode vlasti u seljačkim društvima. Dva fronta su čak bila gotovo isključivo antropološka – proučavanje segmentarnih država i proučavanje razvojnih ciklusa preistorijskih država. No, i Vitfogelove teorije su imale ogroman uticaj. Antropolozi su ih primenili na Tibet, dolinu Meksika, Pueblo-Indijance na jugozapadu Sjedinjenih Američkih Država i neke delove Afrike. Upoređivanje institucija je kao pristup ređe primenjivano, delimično i zato što Veber plaši antropologe; ali njegova fina germanska ruka može se sasvim jasno videti u jednom broju nedavnih proučavanja nekih razvijenijih država crne Afrike: Buganda, Busoga, Fulbe, Etiopija, Ašanti." (Kliford Gerc, TUMAČENJE KULTURA 2, Biblioteka XX vek, Beograd, 1998, str.108–111.).

[36] Fernan Brodel, MEDITERAN, I i II tom, Geopoetika, CID, Beograd, 2001. „Mediteran nije *jedno* more, već 'kompleks mora', mora zatrpanih ostrvima, ispresecanih poluostrvima, okruženih razuđenim obalama. Njegov život je pomešan s kopnom, njegova je poezija više dopola seljačka, njegovi su mornari težaci; to je more maslina i vinograda, jednako kao i onih uskih brodova na vesla ili zaobljenih trgovačkih lađa, njegova se istorija ne može više odvojiti od kopna koje ga okružuje, kao što se ni glina ne odva od ruku zanatlije koji je oblikuje. Lanso la mare e trente'n terro ('Hvali more, drž'se kopna') – kaže jedna provansalska poslovica". (Op. cit. str. 13).

[37] „Moderni svetski sistemi se, kako Valerštajn predlaže, oslanjaju na svetsku podelu rada posredovanu trgovinom, koja se odnosi na postojeće političke jedinice, mada nije njima kritički ustrojena. Nije sadržana unutar bilo kojeg unitarnog političkog ustrojstva. U bilo koje vreme, jezgra, periferije i poluperiferije mogu biti razlikovane unutar sistema. One različito organizuju rad, sadrže različite klasne strukture i nejednako profitiraju od operacija sistema. Istorijski, sve ove oblasti sveta mogu biti smeštene unutar neke od ove tri kategorije. Valerštajn je uvideo tri faze procesa dolaženja do modernog svetskog sistema: dugo XVI stoleće, od 1640. do 1815; period od 1815. do 1917; i vreme od 1917. do današnjeg dana. Antropolozi su brzo prigrlili Valerštajnove kategorije, brzo su počeli istraživati njegovo razlikovanje u odnosu na rad i brzo su počeli isticati da su same klase nedovoljne za analizu političkih struktura. Često su sve tri stvari radili prilično neistorijski, usredsređujući se na prelaz zemalja Trećeg sveta od kolonijalne prošlosti ka sadašnjem stanju stvari. Ali najvažniji problem koji je Valerštajnova paradigma postavila pred političke antropologe je ono što je Džun Neš (June Nash) nazvala 'problemom pasivne periferije'. Dve oblasti rasprave podstaknute kosmopolitičkim paradigmama su bile naročitog zanimanja za antropologe zaokupljene političkom ekonomijom: prvo, raspon u kome moderni kapitalizam i ište, i proizvodi i prerađuje seljački sektor i, drugo, posledice kapitalističkog razvoja po rad u tzv. periferijskim oblastima – feudalizacija na periferiji, kako je to nazvano. Dugovremenoj antropološkoj debati o tome da li je *feudalno* izraz koji bi mogao biti korisno etnografski primenjen, je tako dat nov i dinamičan analitički značaj. Kao i porodični i srodnički oblik, istraživači su našli da je robovski rad u mnogim slučajevima bio odgovor na periferizaciju, a ne institucija ukorenjena u 'tradicionalnim' strukturama, viđenim kako kapitalizam 'poseže' za njima. Iako je prvo razvijen kao teorijsko pitanje u Latinskoj Americi (Laclau), holandski kolonijalizam u Indoneziji je zatim problemu privukao antropologe (Geertz, Kahn, Stoler), kao i periferijska istočna Evropa (Chirot, Verdery). Prisilni (cash-crop) rad je ležao u srcu problema: stvaranje seoskog proletarijata, kao što je Menc davno prikazao u kritici Redfildovog (Redfield) 'folk društva'. Do osamdesetih godina 20. veka, seljaci i seoski proletarijat su bili poređeni unutar opšteg analitičkog okvira, 'radnog procesa', procesa kojim 'ljudi u međusobnim društvenim odnosima razvijaju rad i alociraju njegove proizvode' (Wolf).

vanje *različitosti* i ohrabrivanje za *upoređivanje*, kao jedan od najboljih načina u antropološkim istraživanjima.

Od polovine sedamdesetih do polovine osamdesetih godina 20. veka politička antropologija sa iskustvima i znanjima iz prethodeg decenije spaja nove teme iz tog perioda sa starim iz perioda uspostavljanja političke antropologije. Tako u ovom periodu dominiraju proučavanja: državotvorstva u Africi, pravnih procesa, društvenog raslojavanja, narodnosti, manipulativnih strategija, političkog simbolizma, svetskog kapitalističkog sistema, savremenih lovaca-skupljača, političkog jezika, seljačke ideologije u Trećem svetu i poglavištva u arheološkoj i etnoistorijskoj perspektivi.[38]

Antropološka alternativa kosmopolitičkoj paradigmi – koju su neki prihvatili, a drugi potisnuli – se pojavila 1982. objavljivanjem knjige Erika Volfa, *Evropa i ljudi bez istorije* (*Europe and the People Without History*). Kao i Valerštajn, Volf se takođe usredsredio na dugi 16. vek, a u njegovoj spremnosti da, u znatnoj većoj meri no što bi se očekivalo, prihvati sistemske pretpostavke koje prožimaju Valerštajnovu paradigmu (substituting) način proizvodnje za razmenu) možda se ogleda teškoća ocrtavanja istorijskih procesa u vremenima dalekim od sadašnjosti onoliko koliko je daleko vreme o kome su obojica pisali. Minc je u članku *Takozvani svetski sistem* (*The So-Called World System*, 1977) zaključio kako je formulacija bila prevremena. On je u jednom važnom teorijskom stanovištu koristio posebnosti karipskog plantažnog sistema, ropstvo kao proces, stvaranje seljaštva i seoskog proletarijata i faze u istoriji kapitalizma da preispita analizu načina proizvodnje samu po sebi. On kritikuje koncept zbog njegovog sabiranja različitosti, zbog zanemarivanja pomaka unutar 'periferije' i, iznad svega, zbog zanemarivanja kulturnih vrednosti. Minc je, zapamtimo, zajedno s Volfom i kao Gerc i Tarner, iz naraštaja pedesetih godina XX stoleća, čije je pravo terensko iskustvo stečeno kada je iznađeno da *zatvoreni, holistički sistemski modeli ne odgovaraju istraživanju složenosti i promene.* (pod. Č. Č.).

Naučnom javnošću je aklamacijom pozdravljena Volfova visokotiražna knjiga *Evropa i ljudi bez istorije*, koju su naširoko prikazivali istoričari i društveni naučnici. Ono što je svetsko-sistemska paradigma učinila, u rukama obojice – i Valerštajna i Volfa, jeste dodeljivanje engogamnosti onome što je u ranijoj analizi procesa promene tretirano egzogamnim. Antropologija se pedesetih godina 20. veka pomerila od mesnog ka nacionalnom u smislu zatvorenog sistema, usput otkrivajući da su uzročna objašnjenja često pripadala okruženju (Silverman). U sadašnjem kretanju od nacionalnog ka globalnom, politička antropologija je tako logično stigla na svoj konačni poredak". (Joan Vincent, ANTHROPOLOGY AND POLITICS, The University of Arizona Press, Tucson, London, 1990, str. 94–95).

[38] Aidan W. Southall, STATE FORMATION IN AFRICA, Annual Review of Anthropologists, br. 3/1974, str. 153–165; Jane F. Collier, LEGAL PROCESSES, Annual Review of Anthropologists, br. 4/1975, str. 121–124; Frank Cancian, SOCIAL STRATIFICATION, Annual Review of Anthropologists, br. 5/1976, str. 227–248; Ronald Cohen, ETHNICITY: PROBLEM AND FOCUS IN ANTHROPOLOGY, Annual Review of Anthropologists, br. 7/1978, str. 379–403; Joan Vincent, POLITICAL ANTHROPOLOGY: MANIPULATIVE STRATEGIES, Annual Review of Anthropologists, br. 7/1978, str. 175–379; Abner Cohen, POLITICAL SYMBOLISM, Annual Review of Anthropologists, br. 8/1979, 87–113; June Hash, ETHNOGRAPHIC ASPECTS OF THE WORLD CAPITALIST SYSTEM, Annual Review of Anthropologists, br. 10/1981, str. 393–423; David Parkin, POLITICAL LANGUAGE, Annual Review of Anthropologists, br. 13/1984, str. 345–365; Joel S. Kahn, PEASANT IDEOLOGIES IN THE THIRD WORLD, Annual

Krajem osamdesetih godina 20. veka, preko antropologije prava, u političkoj antropologiji preovladava interesovanje za istraživanje odnosa *podređenih – nadređenih.* To se posebno odnosilo na *seljake* (koji, prema Šaninu[39], čine polovinu čovečanstva) i na *žene* (koje su u velikom delu čovečanstva u pravnom smislu podređene i tretiraju se kao maloletnice).[40]

U tom periodu čine se napori kod istoričara i političkih antropologa da se na tragu Valerštajna proizvede *totalna istorija.* Upravo takav napor čini Stjuart Hol praveći razliku između *istorijske celine* i *istorije odozdo.* On je pisao o „prednostima, ogromnim koracima mogućim kada neko jednom ozbiljno prihvati gledište istraživanja istorije odozdo". Prema Holu, ovakav pristup, „razotkriva neadekvatnost konvencionalnih viđenja istorijskog procesa", prosto zbog toga što ta viđenja izostavljaju istoriju odozdo i ne samo to već i sistematično je potiskuju. Tako nam je konvencionalna mudrost nametnula „viđenje *kapitalizma* bez *radničke klase*, viđenje *imperijalizma* bez *Crnaca* i viđenje *podele rada* bez *žena*".[41] (pod. Č. Č.). Hol tvrdi da zanimanje za istoriju odozdo ima ključne političke posledice i može da obnovi „osećaj agensa, osećaj delatnosti i osećaj sposobnosti radničke klase i potčinjenih". Takođe, prema njemu je važno, da „priznavanje osnova kulturnog otpora i suprotstavljanja vraća nas na materijalni osnov te kulture i na priznavanje da privreda neprestano govori kulturnim i političkih i ideološkim izrazima".[42] Na ovom tragu je i knjiga *Evropa i ljudi bez istorije* Erika Volfa.[43] Volf upravo

Review of Anthropologists, br. 14/1985, str. 49–75; Timothy K. Earle, CHIFOOMS IN ARHCEOLOGICAL AND ETHNOHISTORICAL PERSPECTIVE, Annual Review of Anthropologists, br. 16/1987, str. 271–308. u: Joan Vincent, ANTHROPOLOGY AND POLITICS, The University of Arizona Press, Tucson, London, 1990, str. 391 i 465.

[39] Teodor Shanin, ed. PEASANTS AND PEASANT SOCIETIES: SEGECTED READINGS, Basil Blackwell, Oxford, 1987. u: Joan Vincent, ANTHROPOLOGY AND POLITICS, The University of Arizona Press, Tucson, London, 1990, str. 401.

[40] Eleonor Burke Leacoch, MYTHS OF MALE DOMINANCE, Monthley Review Press, 1981. Tekst Eleonor Likok, POLOŽAJ ŽENE U EGALITARNOM DRUŠTVU – IMPLIKACIJE PO DRUŠTVENI RAZVOJ priredile su Žarana Papić i Lydia Skleviceya u knjizi ANTROPOLOGIJA ŽENE, Prosveta, Beograd, 1983, str. 215–251. U ovom zborniku mogu se naći i drugi vredni tekstovi feminističkih teoretičarki u antropologiji. Žarana Papić, socijalni antropolog napisala je izuzetno vrednu knjigu u kojoj se na jedan drukčiji način razmatra i problem podređenosti žena. (Žarana Papić, POLNOST I KULTURA, Biblioteka XX vek, Beograd, 1997.)

[41] Stuart Hall, MARXISM AND CULTURE, Radical History Review, br. 18/1978, str. 5–14, u: Joan Vincent, ANTHROPOLOGY AND POLITICS, The University of Arizona Press, Tucson, London, 1990, str. 401.

[42] Op. cit., str. 401–402.

[43] Eric R. Wolf, EUROPE AND THE PEOPLE WITHOUT HISTORY, University of California Press, Berkeley, 1982. u: Joan Vincent, ANTHROPOLOGY AND POLITICS, The University of Arizona Press, Tucson, London, 1990, str. 402.

piše o tome šta su istoričari i antropolozi u istoriji izostavili. Oni nisu u svoj akademski rad uneli različite vrste nezavisnih pokreta, posebno ženskih pokreta. Upravo ovi pokreti su pokazali osamdesetih godina 20. veka kako je izgledala borba za građanska prava i razotkrivali stepen ekonomskih i drugih nepravdi.

Za političke antropologe bio je izazovan problem *orijentalizma* koji je postavio Evdard Said.[44] Saidova knjiga je zov i poziv da se ne zaborave i previde podređeni narodi. Jedan broj političkih antropologa kritički se osvrnuo na njegove teze tvrdeći da ni govor o zapadnoj imperijalizmu, kao ni glasovi podređenih naroda, nisu bili tako monolitni, lokalizovani i nepromenljivi kako proizilazi iz Saidove studije o orijentalizmu. Ono što nisu dovodili u pitanje i što su smatrali novinom u Saidovom radu jeste spoj *politike* i *poetike*. Ovaj spoj je otvorio novi analitički prostor za političku antropologiju simboličke akcije.[45]

Istraživanjem *moći* i *znanja* Mišel Fuko je otvorio pojavu nove post-fukoovske *mikropolitičke paradigme* u političkoj antropologiji devedesetih godina 20. veka. Fuko je konstatovao da su *moć* i *znanje* različiti po prirodi. Oni su heterogeni ali se uzajamno pretpostavljaju, međusobno preuzimaju i jedno nad drugim ima primat. Prema Fukou, *moć* je odnos

[44] Edvard V. Said, ORIJENTALIZAM, Biblioteka XX vek, Beograd 2000. Said piše: „orijentalizam nije prosto politička tema ili oblast koja se pasivno reflektuje u kulturi, naučnom izučavanju ili institucijama; niti je velika i difuzna zbirka tekstova o Orijentu; niti predstavlja i izražava neku opaku imperijalističku 'zapadnu' zaveru koja treba da potlači 'orijentalni' svet. On, pre, predstavlja *raspodelu* geopolitičke svesti na estetske, naučne, ekonomske, sociološke, istorijske i filološke tekstove; on je *elaboracija* ne samo osnovne geografske razlike (svet je sastavljen od dve nejednake polovine, Orijenta i Okcidenta), nego i čitavog niza 'interesâ' koje on ne samo što stvara nego i održava uz pomoć sredstava kakva su naučno otkriće, filološka rekonstrukcija, psihološka analiza, opis pejzaža i sociološki opis; on *jeste* određena *volja* ili *namera* – pre nego izraz volje ili namere – da se razume, manipuliše, čak i primi u sebe jedan očigledno različit (ili alternativan i nov) svet; on je, iznad svega iskurs koji ne stoji ni u kakvoj direktnoj, korespondentnoj vezi s političkom moći u sirovom obliku, nego se pre stvara i postoji u nejednakoj razmeni s različitim vidovima moći i do izvesne mere se oblikuje u razmeni s političkom moći (kao u slučaju kolonijalnog ili imperijalnog establišmenta), moći intelekta (kao u slučaju dominantnih nauka poput komparativne lingvistike ili anatomije, ili bilo koje od modernih političkih nauka), moći kulture (kao u slučaju dogmi ili kanona ukusa, tekstova, vrednosti), moralne moći (kakve su ideje o tome šta 'mi' možemo, a 'oni' ne mogu da čine ili razumeju kao što 'mi' možemo). U stvari, moja osnovna tvrdnja glasi da je orijentalizam određena dimenzija – a ne samo da reprezentuje dimenziju – moderne političko-intelektualne kulture i da, budući takav, ima manje veze sa Orijentom nego sa 'našim' svetom." (Edvard V. Said, ORIJENTALIZAM, Biblioteka XX vek, Beograd, 2000, str. 23–24).

[45] Joan Vincent, ANTHROPOLOGY AND POLITICS, The University of Arizona Press, Tucson, London, 1990, str. 398.

sila. Ono što je takođe značajno istaći jeste „da moć nije forma, na primer forma – država"; i „da odnos moći nije odnos dve forme, kao znanje. Na drugom mestu, sila nikada nije u jednini, njoj je u biti da bude u odnosu sa drugim silama tako da je svaka sila već odnos, tj. moć: sila nema drugi objekt ni subjekt do silu. U tome nećemo videti povratak prirodnom pravu, jer je pravo za svoj račun jedna forma izraza, priroda je forma vidljivosti, *a nasilje je pratilac ili posledica sile, ali ne njen sastavni deo*".[46] Prema Fukou, moć je kao *mikro-fizika*. Mikro ne podrazumeva minijaturizaciju nego jedno novo, drugo područje, nov tip odnosa. „Nauke o čoveku se ne mogu odvojiti od odnosa moći koji ih čine mogućim i koji podstiču znanja više ili manje sposobna da pređu epistemološki prag ili da obrazuju znanje: na primer, za jednu 'scientia sexualis' odnos pokajnik-ispovednik, vernik-dušebrižnik; ili za psihologiju, odnosi poslušnosti. Ne kažemo da nauke o čoveku potiču iz zatvora, nego da pretpostavljaju dijagram sila od kojih zavisi i zatvor. I obrnuto, odnosi sila ostaju prolazni, nepostojani, mogu da iščile, gotovo da su samo potencijalni, u svakom slučaju neznanja, ukoliko nisu u pitanju formirani ili stratifikovani odnosi koji čine znanje. Čak i znanje prirode, a pogotovo prelazak praga naučnosti, upućuje na odnose snaga među ljudima, ali ti odnosi se takođe aktualizuju u ovoj formi: znanje nikada ne upućuje na subjekt koji bi bio slobodan u odnosu na dijagram moći, a ovaj nikada nije slobodan u odnosu na znanja koja ga aktualizuju. Otuda tvrdnja o kompleksu *moć–znanje* koji obrazuje dijagram i arhivu, i artikuliše ih na osnovu njihove različite prirode. 'Između tehnika znanja i strategija moći nema nikakve eksteriornosti, mada imaju specifične uloge i jedni na drugima se artikulišu, *na osnovu razlike među njima*'".[47]

U ovom periodu politički filozofi, teoretičari i istraživači politike interesuju se za istraživanja antropologa i primene antropoloških pristupa u razmatranju pojava, odnosa i procesa u političkom životu društava. Sve više dolazi do izražaja shvatanje, među različitim naučnicima u društvenim i humanističkim naukama, da se pojave i problemi u politici

---

[46] Žil Delez, FUKO, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovic, 1989, str. 75. Pogledati knjige Mišela Fukoa u kojima piše o *moći* i *znanju* (Mišel Fuko, ARHEOLOGIJA ZNANJA, Plato, Beograd, 1998; Mišel Fuko, NADZIRATI I KAŽNJAVATI, Prosveta, Beograd, 1997; Mišel Fuko, ISTORIJA SEKSUALNOSTI, I tom, Prosveta, Beograd, 1982; Michel Foucault, SURVEILLER ET PUNIR, Gallimard, 1975).

[47] Žil Delez, FUKO, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovic, 1989, str. 79.

mogu najoptimalnije sagledati ako se pristupa interdisciplinarno. (D. Iston, H. Arent, V. Mekenzi, K. Fridrih, H. Tjudor, R. Žirarde, D. Apter, J. H. Kolman, J. Zigler, E. Gelner).

Jedan od najparadoksalnijih vekova u drugom milenijumu je 20. vek. To je vek velikih tehničkih i tehnoloških otkrića i dostignuća, ali i vek fabrika smrti i svetskih ratova. Nikada pre, kao u ovom veku, planeta se nije mogla brže obići ali ni ratovi dostići takve razmere. Zato nije čudo što su antropologija i njene discipline dobile značaj i razmahnule se u razvoju. Pitamo se kuda ide savremeni čovek i dokle. Uvećavajući moć stvorio je i moćna sredstva koja mogu tu moć da razore. Ne sme se zaboraviti Fromovo upozorenje da je čovek najveći ubica među živim bićima. To će biti jedan od razloga da antropologija još više dobija na značaju u 21. veku i trećem milenijumu, posebno za politički i društveni život.

Prvi deo
NASTANAK I RAZVOJ POLITIČKE ANTROPOLOGIJE

Ronald Koen (Ronald Cohen)

POLITIČKA ANTROPOLOGIJA: BUDUĆNOST JEDNOG PIONIRA[1]

Za sada, termin politička antropologija još uvek izgleda pomalo čudan i loše odabran. Ovaj termin nije u širokoj upotrebi, ne postoje udžbenici koji su posvećeni ovoj temi i jedva da ima radnih mesta za ljude koji bi za sebe tvrdili da su specijalizovani za tako nešto. Dalje, još uvek ima veoma malo toga u smislu teorijskog razvoja u antropologiji što bi zaslužilo da o tome mislimo kao o polu-specijalizavanom pod-ogranku te discipline. Većina antropologa koji su pisali o političkom organizovanju takođe su proizveli i materijale o drugim sektorima ili društvenom životu, tako da je za većinu nas, ispravnije reći da smo zainteresovani za antropologiju političkog organizovanja, pre nego za političke sisteme po sebi. Drugim rečima, antropologija je sa svojim naglaskom na različitim aspektima društvenog i kulturnog života u određenoj meri uvek sprečavala bilo kakvo razdvajanje svojih ogranaka na različite specijalnosti.

Suštinska osobina antropološkog istraživanja je njegov induktivni karakter. Tradicionalno, uopštavanja i teorije su se razvijale iz iskustva sa rada na terenu i u takvim okolnostima sasvim je prirodno promišljati o političkim aspektima tradicionalnih afričkih društava kao o posledicama uopštavanja ili ishoda istraživanja, pre nego kao o polaznim osnovama ili skupu teorijskih ideja koje je potrebno proveriti. Kako sve više i više slučajeva biva ispitano, očekuje se, u okviru tradicionalne mudrosti, da će iz toga proisteći ono što je političko i njegova egzaktna priroda. Odista, ako bi se ona pre vremena definisala isuviše jasno, moguće je zamisliti da bi to odvlačilo posmatranja u stranu od nekog nepodozrevanog izvora političkog organizovanja u određenom društvu.

[1] Prethodni nacrt ovog teksta pročitan je na sastancima Udruženja za afričke studije u Čikagu, oktobra 1964. Autor želi da zahvali profesorima Džonu Midltonu (John Middleton) i Haroldu Gickovu (Harold Guetzkow) na njihovim sugestijama i komentarima na prethodni nacrt.

Upravo je ovaj kanon induktivnog pristupa ono što je Dejvid Iston (David Easton, 1959) prevideo u svom pregledu političke antropologije. Iston je kritikovao konceptualizaciju političkog organizovanja koju je Redklif-Braun postavio u Predgovoru knjige *Afrički politički sistemi*[2] sugerišući da dve od njegovih komponenti nisu adekvatne, jer nisu analitički razdvojile političke od ne-političkih aktivnosti, niti su uključile sve aspekte društvenih delatnosti koje su relevantne za politički sistem. Međutim, on je mnogo kritičkiji prema urednicima *Afričkih političkih sistema* kad kaže (1959:218):

Posebno je značajno što su u Uvodu za *Afričke političke sisteme*, jednoj od veoma malog broja knjiga poslednjih godina u kojoj je pokušano da se napravi pregled antropološkog razmišljanja o politici, Fortes i Evans-Pričard (Evans-Pritchard) pažljivo zaobišli problem (definisanja) ... uprkos činjenici da se ovaj termin /politički sistem/ pojavljuje u naslovu knjige – ostali smo bez ikakve dalje pomoći u određivanju tog aspekta društva koji oni uključuju pod pojmom političko.

Tako je za Istona, Redklif-Braun možda bio u zabludi, ali je on bar pokušao da definiše političku delatnost, dok su urednici jednostavno izbegli ovo pitanje. Međutim, antropologe ovo previđanje manje iznenađuje jer su oni navikli da čekaju na mnoge slučajeve iz prakse pre nego što postave pitanje definicija koje, kada se iskonstruišu, moraju da uzmu u obzir ogroman spektar materijala.

Korišćenjem ovog pristupa i pretpostavke da sva društva imaju neku vrstu političkog organizovanja, istraživanja u Africi su urodila prilično bogatom žetvom materijala o starosedelačkim političkim sistemima. U početku su ti sistemi klasifikovani na državotvorni i nedržavotvorni tip, u kojem je nedržavotvorni dalje podeljen na dve zajednice, zajednicu po „lozi" i zajednicu po „srodstvu". Neprestano profinjavanje ove tipologije dovelo je do još više pod-tipova, tako da su sada nedržavotvorni podeljeni na one koji su zasnovani na grupisanju po srodstvu i one koji su zasnovani na grupisanju po ne-srodstvu, dok se zajednice po lozi mogu dalje deliti na podgrupe kao i zajednice koje su zasnovane na grupisanju po ne-srodstvu. Glavni princip koji je korišćen za pravljenje ove razlike je priroda društvenih veza koja vezuje ljude u politički sistem. Međutim, treba napomenuti da ova klasifikacija brka nivoe kompleksnosti, baš kao i sve taksonomije ako se oslanjaju na srodstvo kao

[2] Radcliffe-Brown, *African Political Systems*.

glavni kriterijum. Tako su jednostavne lovačke i skupljačke grupe, bazirane na egzogamom patrilinealnom poreklu, stavljene u istu kategoriju kao i daleko kompleksnija društva. U državotvornom tipu sada počinjemo da primećujemo neke pokušaje za pod-podelu na dalje delove i takvi pokušaji će se svakako nastaviti.[3] Međutim, to je težak zadatak pa čak i Vansininih (1962) pet tipova afričkih država izgleda da se preklapaju jedni sa drugima duž jednog kontinuuma, umesto da se uzajamno isključuju i da su različiti oblici političkog organizovanja.

Nastojeći da prezentiram materijal o primitivnim političkim sistemima studentima, koristio sam klasifikacionu šemu (datu na slici 1) čiji se princip diferencijacije menja kako sami sistemi postaju kompleksniji. Nedržavotvrorne ili necentralizovane zajednice su pod-podeljenje na dve glavne podele: (a) društva koja koriste tehnike lova i skupljanja kao izvor ishrane i preživljavanja, i (b) ona koja koriste pripitomljene biljke i životinje. Pretpostavka ovde je da su tehnike skupljanja hrane bitno odlučujući aspekti društvenog i političkog života na najnižim nivoima, čiji se značaj smanjuje kako ovaj aspekt kulture dolazi pod sve veću kontrolu kroz razvoj tehnologije i/ili bogatstvo lokalnih resursa. Grupe koje se bave lovom i skupljanjem hrane dalje se dele na one bazirane (1) na porodičnoj organizaciji i veoma malo čemu drugom izuzev povremenog lova pod privremenim vođom, (2) na egzogamom patrilinealnom poreklu, i (3) one koje imaju mešano, dakle endogamo poreklo.[4] Gustina stanovništva se generalno povećava od (1) do (3), kao i raspoloživost zaliha hrane i intenzitet političke delatnosti.

Na nivou pripitomljenih biljaka i životinja postoje tri glavne pod-podele akefalnih društava: onih baziranih na (1) segmentarnim sistemima loze (dalje pod-podeljenih na tipove I, II i III); (2) onih baziranih na seoskim ili opštinskim savetima, i (3) onih koje karakterišu starosne grupe. Društva sa segmentarnim lozama variraju po dubini genealoškog računanja[5] i prema stepenu fizičke mobilnosti stanovništva, što stvara manje ili veće oslanjanje na sistem loze kao sredstva za ujedinja-

[3] Videti članak J. Vansina, „*A Comparison of African Kingdoms*" („Poređenje afričkih kraljevstava").

[4] Ovo je adaptacija na osnovu dela Džulijana Stjuarda (Julian Steward).

[5] Midlton (Middleton) i Tejt (Tait) u svom delu *Tribes Without Rulers* (*Plemena bez vladara*) su izvršili podpodelu segmengarnih društava i pokazali kako podtipovi variraju po genealoškoj dubini. Međutim, ja bih naglasio varijablu mobilnosti kao fundamentalniju ili kauzalniju varijablu kada se objašnjavaju razlike među takvim društvima.

vanje društva, tako da što je stavnovištvo mobilnije utoliko članovi društva imaju veću potreba za vezama po lozi nego po lokalitetu za stvaranje političkih saveza. Društva čija je vlast bazirana na seoskim ili opštinskim savetima variraju u pogledu stepena vlasti koji se nalazi na seoskom i opštinskom nivou. Ovo sa svoje strane varira u pogledu stepena međuseoskog neprijateljstva u lokalnoj oblasti. Ukoliko je međuseosko neprijateljstvo veće, onda je utoliko veća verovatnoća da će dominantni centar političke aktivnosti pre biti seoska nego opštinska organizacija. Društva po starosnim grupama variraju u pogledu stepena prema kojem se organizovanje po starosnim grupama međusobno ukršta ili po veličini broja sela. Ako postoji brojna populacija i dobro uređen sistem po starosnim grupama koji obuhvata mnoga sela, takva organizacija može da podseća na centralizovanu državu.

Primitivna državotvorna društva ili zajednice sa centralizovanom vlašću variraju po (1) stepenu autonomije lokalnih grupa koji se generalno smanjuje sa kompleksnošću društva, pri čemu se povećava broj nivoa odnosa nadređenosti/podređenosti, i (2) po načinu uključenja u politički relevantne uloge. Čak ih i Vansina koristi u svom nedavnom radu o afričkim državama, iako ih on formuliše donekle drugačije, tj. stepen kontrole po centru, a prirodu sukcesije prema srodstvu. Na jednom drugom mestu (Koen, 1965) tvrdio sam da je najznačajnija varijabla za razlikovanje takvih država u vremenu i prostoru stepen kontrole koju nadređeni imaju nad imenovanjem svojih podređenih. Ako je stupanje u službu bazirano isključivo na pripisanom statusu, u toj državi dolazi do tendencija ka decentralizaciji, dok u sistemima sa više naslednika ili tamo gde izbor obavljaju nadređeni među grupom kandidata, uključujući robove, miljenike, evnuhe, itd., kao i potomke vršioca službe, proizvodi snažne tendencije ka centralizaciji vlasti u državi.

U radu sa tradicionalnim materijalima taksonomijski pristup prema starosedelačkim političkim sistemima u Africi ima dve srodne linije razvoja za budućnost. Prvo, on može proizvesti sve više tipova i podtipova i možda kriterijuma za veću diferencijaciju, a da istovremeno detaljno opisuje kako ovi sistemi funkcionišu kroz detaljan opis i analizu svakog slučaja. Drugo, takav rad može dovesti do određene teorije političkih sistema i do provere takve teorije.

Kako dolazi do akumuliranja sve većeg broja slučajeva, postaje moguće praviti sve finije i finije distinkcije, i ne treba zaboraviti da još

uvek postoji veliki broj društava u Africi koja još nisu proučena. Na primer, u severnom Kamerunu postoji obilje nedržavotvornih društava koja još nisu dokumentovana, i ako bi se koristile tehnike rekonstruisanja postoji određeni broj državnih organizacija iz devetnaestog veka koje treba da se prouče. Nadajmo se da će tada velika količina podataka dati potpuniju sliku o celoj gami mogućih varijacija koja je prisutna među afričkim političkim sistemima.

Međutim, treba imati na umu jednu stvar. Mada je taksonomija vitalni deo svakog naučnog poduhvata, ona nije teorija, osim ako iz nje ne proisteknu stavovi o kauzalnim varijablama kao što sam ja to pokušao da učinim u sopstvenoj gornjoj šemi. Ali sama po sebi taksonomija ne objašnjava zašto se neki tipovi razlikuju jedni od drugih, izuzev intelektualnog rada koji je utrošen na odabiranje kriterijuma za razlikovanje, niti taksonomija objašnjava značajne odnose u okviru svakog tipa. Ipak, mora se priznati da je popriličan napor uložen u klasifikaciju primitivnih političkih sistema, pa odista čak i neuobičajeno veliki napor, kad se uzme u obzir nizak teorijski prinos koji je rezultat takvog napora. Imenovati neku stvar znači izolovati je u cilju proučavanja i to je samo početak; to nije cilj po sebi već sredstvo za druge ciljeve, ako je naša krajnja namera da razumemo ove sisteme, a ne samo puko saznanje da oni postoje.

Uprkos tome, postoji potreba da se teorije o političkim sistemima razvijaju i proveravaju korišćenjem kako novih podatka tako i materijala kojima već raspolažemo. Idealno bi bilo da ove teorijske ideje poteknu iz dva izvora koja bi se konačno sintetizovala u funkcionalnu konceptualizaciju starosedelačkih afričkih političkih zajednica sa još širom relevantnošću od ovih ograničenih podataka.

Pre svega, teorija se može dobiti induktivno na osnovu samih antropoloških materijala poređenjem slučajeva iz prakse i postavljanjem teorijski relevantnih pitanja. Na primer, koje to snage u starosedelačkim afričkim državotvornim društvima prouzrokuju da ima manje ili više nivoa političke hijerarhije? Ovaj problem je povezan sa drugim problemima, kao što je pitanje da li se raspon, broj stanovništva i skala vlasti povećavaju na ikakav sistematičan način sa sve većim brojem nivoa političke hijerarhije ili ne. Ovom problemu se sa svoje strane može prići sa raznoraznim pristupima koji mogu biti manje ili više kvantitativni zavisno od tehnika koje su primenjene u konkretnim slučajevima.

Kvalitativna poređenja dovode do sugestija o kvantitativnim merama, koje mogu obuhvatati ceo raspon od Gutmanove (Guttman) analize skale do višestrukih korelacija. Na primer, kvalitativna poređenja mogu pokazati da su pretnje od drugih etničkih grupa, potreba za kontrolisanjem trgovačkih puteva i stepen ne-lokalizovanih društvenih struktura kao što su klanovi ili sistemi starosnih grupa, bile značajne nezavisne varijable koje su povezane sa sve većim rasponom političke vlasti i brojem nivoa političke hijerarhije. Ove varijable se zatim mogu postaviti u skalu veličine i dovesti u korelaciju ili se mogu stvoriti jednostavni kriterijumi prisustva ili odsustva, a podaci zatim staviti u Gutmanovu skalu kao što su to učinili Narol (Naroll) i Tatje (1965) u svojoj uporednoj kulturalnoj studiji društvene kompleksnosti. Jedan drugi pristup, koji se već koristi, je pribavljanje validnih istorijskih izveštaja o društvima koja su se promenila od manje ka većoj centralizaciji ili obrnuto. Ovi istorijski izveštaji ilustruju neke od stvari koje su se stvarno dogodile prilikom takve promene i njihovim poređenjem dolazimo do teorijskih generalizacija. Dobar primer takvog rada, koji se ne koristi često, je Evans-Pričardov (1949) opis Sanusija iz Kirenaike u kojem on daje detaljan opis kako se iz jednog segmentarnog društva razvila centralizovana država pod okriljem religioznog poretka.

Drugo, moramo početi da deduktivno koristimo i razvijamo teorije o političkim sistemima po sebi. To znači da postavljamo pitanja o prirodi određene političke akcije i o tome kako međuodnos skupova ovakvih akcija sačinjava celokupnu mrežu akcija. Ovde možemo primetiti pionirsku ulogu u antropologiji M. G. Smita (Smith, 1960), ali je čak i njegov doprinos kritikovan (Iston, 1959) od strane onih čija je celokupna energija posvećena specijalizovanom interesovanju da konceptualizuju političke aspekte ljudskog ponašanja. Odavno je prošlo vreme kada se politička teorija bavila samo dobrim nasuprot rđavim sistemom vladavine. Danas naše kolege iz političkih nauka stvaraju teoriju koja se bavi prirodom političkog sistema i odnosom između ovog sistema i njegovih elemenata prema ostalom društvu. Kao antropolozi, mi imamo jasno definisanu ulogu koju moramo da igramo u ovoj teoriji građenja, jer se ove ideje moraju sistematski primenjivati na antropološke materijale, kako bi se moglo proveriti njihovo polaganje prava na univerzalnost. Na primer, da li se takvi modeli kao oni koje su Iston ili Almond predložili za analizu političkog ponašanja potpuno uklapaju kada se primenjuju

na jednostavnija društva; da li nas oni stimulišu da postavljamo pitanja koja do sada nisu postavljana ili su oni jednostavno nezgrapni jer elementi tih modela moraju da se konceptualno bore sa mnogo komplikovanijim vrstama političkog organizovanja? Preliminarna primena Almondove analize na materijal o Nuerima pokazuje da neke distinkcije koje su korišćene u tom modelu, napr. manifestna ili latentna socijalizacija u političke uloge, nije moguće praviti korišćenjem objavljenih podataka. Ipak, ona nam je pomogla da postanemo svesni da je ovaj etnograf opisao sve političke interese u nuerskom društvu kao funkciju kršenja društvenih normi koje su artikulisane u smislu organizovanja po srodstvu. Ovo dovodi do pitanja da li kod Nuera dolazi do političke aktivnosti samo onda kada dođe do kršenja normi ili je ovo jednostavno najbolji način da se ilustruje kako funkcioniše njihov politički sistem?

Dalja primena Istonovih i Almondovih modela političke analize na petnaest primitivnih društava koja predstavljaju sve nivoe kompleksnosti koji su pomenuti na šemi 1 izvršena je na mom seminaru o primitivnim političkim sistemima na univerzitetu Northwestern u zimu 1965. Rezultati ukazuju na određeni broj slabosti kako u modelima tako i u podacima. Antropolozi se ne koncentrišu dovoljno na osnovne elemente koji ulaze u donošenje odluka, niti često dokumentuju sredstva pomoću kojih se pravila donose i postaju deo političkog života. Često takođe postoji oskudica podataka o političkoj socijalizaciji ili o tome kako ljudi uče da se ponašaju u svojoj „političkoj kulturi". Ostavljeno nam je samo da nagađamo da se najveći deo takvog učenja odvija unutar šire kategorije vaspitanja dece. Ovo može biti savršeno validna pretpostavka za lovačka i skupljačka društva, ali je manje zadovoljavajuća za kompleksnije sisteme čiji razrađeni skup specifično diferenciranih političkih uloga zahteva više specijalizovano obrazovanje i iskustvo. Međutim, izgleda da čak ni politički teoretičar kao što je Iston, koji je svestan političke antropologije, još uvek nije adekvatno upoznat sa teškoćama koje su inherentne u pokušaju da se na primitivnom nivou izoluje „politički" aspekt društvenih sistema od preostalog dela socio-kulturnog miljea. Pokušaji da se ova dva modela primene, čak i kada su nam date definicije njihovih pojmova, još uvek zahteva proizvoljne odluke za koje ne postoje nikakve operativne smernice. Tako su neki proučavaoci u politički sistem uključili i organizaciju domaćinstva; drugi, koji su radili na istom nivou kompleksnosti, smatrali su da je treba izostaviti. Obe gru-

pe su dale podjednako validna i logična obrazloženja u okviru modela koje su koristile. Ovaj problem – šta uključiti a šta isključiti, doveo je do analitičke šeme političkih sistema koji u stvari nisu ni izgledali kao sistemi, tj. funkcionalne celovite jedinice, već pre kao skupovi kategorija, i oni koju su vršili tu analizu na kraju su morali da daju opšte opise društva da bi pokazali kako se model uklapa u određeno prepoznatljivo društvo.

Jedan drugi pristup proučavanju afričkih političkih sistema koji je već dobro razvijen, ali se još uvek može sistematski proširivati, odnosi se na artikulisanje ili inkorporiranje starosedelačkih sistema u veće nacionalne entitete. Izvanredno delo o istočno-afričkim poglavicama u redakciji A. I. Ričardsa (A.I. Richards, 1960) je samo jedna od skorijih diskusija o ovom problemu. Međutim, s obzirom na varijabilitet među novim afričkim nacijama, jedan sistematskiji pristup bi zahtevao da istražimo i uporedimo celokupan raspon starosedelačkih sistema, kao što su oni koji su klasifikovani u šemi 1 u odnosu na celokupan raspon inkorporirajućih sistema. Ovo se može izvršiti korišćenjem određenog broja različitih strategija istraživanja. Prvo, može se proučiti što je moguće potpuniji raspon starosedelačkih afričkih političkih zajednica kako su one inkorporirane u svaki nacionalni entitet, a zatim uporediti njihova nacionalna iskustva. Pretpostavka je da je I sama nova nacija izuzetno značajna i možda jedinstvena karakteristika inkorporiranja. Teškoća sa ovim pristupom je da se sve nacije ne mogu porediti u pogledu unutrašnjih varijacija među tradicionalnim političkim zajednicama. Na jednoj strani, Južno-afrička Republika ili Nigerija imaju velike heterogene populacije; na drugoj strani Burundi i Basutolend predstavljaju mnogo homogenije situacije.

Drugo, ako se nove nacije posmatraju kao jedinice koje se mogu porediti, onda se ceo skup starosedelačkih sistema može proučavati kako se one razvijaju unutar celog skupa inkorporativnih tipova novih nacija. Ova druga aktivnost klasifikovanja još uvek se nije dovoljno razvila, mada na raspolaganju imamo Apterova (Apter) tri tipa novonastajućih afričkih nacija: mobilizirajući tip, tip modernizujuće autokratije i konsocijativni tip, a moraće se razviti i neki drugi kako se takva proučavanja budu nastavljala. Treći pristup ovom problemu je uzeti jednu artikulišuću instituciju, na primer lokalni savet, ili skup uporedivih političkih uloga i ispitati njihove varijacije u različitim inkorporirajućim

situacijama, kao i različite vrste starosedelačkih sistema. Četvrto, slična ali više teorijski usmerena strategija zahtevala bi istraživanje ograničenog skupa inkorporirajućih varijabli u odnosu na ceo skup starosedelačkih sistema. Na primer, kako i zašto na lokalnom nivou politička lojalnost varira od jedne situacije do druge? Ili opet, kakvo dejstvo imaju zapadne nacionalno usmerene obrazovne politike na lokalnu političku zajednicu? Ova pitanja i druga poput njih mogu se zatim istraživati na svim nivoima tradicionalne kompleksnosti u cilju otkrivanja da li postoji određeni skup opštih odnosa koji se mogu apstrahovati kako bi se uklopili u sva društva ili da li su neke varijable važne na jednom nivou, ali nisu na drugim.

Peta strategija istraživanja obuhvata postavljanje teorije o inkorporaciji starosedelačkih političkih entiteta u šire nacionalne celine, tako da bi se istraživanje moglo voditi na sistematski način u cilju otkrivanja najznačajnijih aspekata ovog procesa. Da bismo to učinili, potrebna nam je jedna radna definicija inkorporacije, koju bih predložio na sledeći način: inkorporacija je proces društvene apsorpcije koji ide od totalnog odsustva bilo kakvog dejstva, u kojem lokalni politički sistem ni na koji način nije podređen bilo kom drugom sistemu, sve do potpunog dejstva, u kojem starosedelački politički sistem nema baš nikakvog političkog identiteta. Svaki od apsolutnih krajeva ovog kontinuuma je krajnje neverovatan, mada su izvesna veoma izolovana društva kao što su Tubu sa visoravni Tibesti verovatno veoma blizu polu bez dejstva. Međutim, sama činjenica da neka grupa može da manifestuje obrazac glasanja koji se razlikuje od nacionalnog obrasca, bila bi dokaz da ona nije potpuno inkorporirana. O starosedelačkom političkom sistemu u modernoj Africi stoga se može razmišljati kao o entitetu koji je u konfliktu između sila koje olakšavaju inkorporaciju i sila koje obuzdavaju ovaj proces.

Koje su to snage koje deluju tako da olakšavaju ili obuzdavaju inkorporaciju? One očigledno obuhvataju celu gamu društvenog, kulturnog, psihološkog, kao i političkog iskustva u naciji kao celini. Na primer, letos sam posmatrao jednog političara kako se vraća iz glavnog grada u svoj daleki zavičaj u zemlji. Razgovarao je sa svojim prijateljima, od kojih su mnogi lokalni zvaničnici, i pomenuo mnoštvo nacionalnih problema sa kojima je suočen kao ministar u centralnoj vladi. Ova komunikacija i njihovo razumevanje dotičnih problema, omogućila je da

ovi lokalni lideri dođu u bliži kontakt sa nacijom kao celinom. Na sličan način, jedan mladi gimnazijalac me je neprestano uvlačio u diskusije o nacionalnoj politici, tema o kojoj je žudno čitao. Njegova sposobnost čitanja plus lokalna distribucija novina iz Lagosa, održavali su ga neprekidno u dodiru sa nacionalnim događajima. Ili opet, jedan prijatelj mi je ispričao o jednoj mladoj ženi iz plemena Fulani koja je nekoliko godina živela u Lagosu, bila u inostranstvu i koja je bila krajnje nezavisna u svojim političkim lojalnostima. U ova tri jednostavna primera, zastupljenost starosedelačkog sistema u centralnoj vladi, obrazovanju, transportu, komunikacijama i urbanizmu, su varijable čiji se uticaj na inkorporaciju lako zapaža. Drugim rečima, inkorporacija obuhvata sve veći (ili možda sve manji) stepen identifikacije i lojalnosti članova starosedelačke zajednice prema nacionalnom političkom sistemu. Iako se može izraziti politički, ovaj proces očigledno uključuje faktore koji deluju na svim nivoima ponašanja. Ja bih stoga predložio da su upravo granice društvenog sistema te koje određuju da li neka posebna grupa, kao što je starosedelačka zajednica, ima poseban politički interes ili nema.

Stavljeno u formu stava, ovo se može formulisati na sledeći način: svaka aktivnost koja ima tendenciju da perpetuira granicu društvenog sistema između starosedelačke zajednice I njenog šireg nacionalnog okruženja imaće tendenciju da obuzda inkorporaciju, i obrnuto, svaka aktivnost koja je usmerena ka nepriznavanju iste granice, imaće tendenciju da olakša inkorporaciju.

Granica društvenog sistema može se definisati u smislu takve interakcije da faktori koji dovode do više nego slučajne interakcije između pojedinaca i grupa olakšavaju ili obuzdavaju njeno održavanje. Jedan od prvih zadataka u istraživanju afričke inkorporacije je da se utvrdi snaga starosedelačkih granica i da se analizira njihov razvoj tokom perioda kontakta sa Evropljanima. Kolonijalni period je očigledno stavio u pokret snage koje su bile aktivne u oba smera dajući veći identitet nekim „plemenskim" jedinicama sa jedne strane, i uvođenjem zajedničkog jezika, nacionalnog sistema komunikacije, zajedničkog obrazovnog sistema, nacionalne političke hijerarhije, itd.

U periodu posle sticanja nezavisnosti, afrikanizacija državne službe i rukovodećih položaja dovela je do naglog ubrzanja u interakciji između lokalnih etničkih grupa i njihovih sunarodnika, kao i do plivajuće ili mobilne nacionalne elite čiji su redovi do određene mere otvoreni

za članove svih etničkih grupa, uzimajući u obzir odgovarajuće obrazovanje. Drugim rečima, starije etničke linije se danas neprekidno ukrštaju sa novim izvorima stratifikacije koje stvaraju povoljne prilike za interakciju pa čak i mešovite brakove koji prelaze granice starijeg društvenog sistema.

Glavne oblasti društvenog života iz koje potiču ove inkorporativne snage su politička, društveno-ekonomska, verska i socio-psihološka. Što se više uloge u lokalnom društvenom sistemu koriste u političke svrhe, utoliko će stepen inkorporacije biti više ograničen. Pored toga, što je veći stepen lokalne autonomije u lokalnoj tradicionalnoj organizaciji, utoliko je starosedelačka zajednica manje inkorporirana. U društveno-ekonomskoj sferi, trgovina, urbanizacija, razvoj sistema saobraćaja i komunikacija, neujednačena priroda ekonomskog rasta koja prouzrokuje seljenje stanovništva i konačno nacionalno planirani obrazovni programi koji standardizuju obrazovanje najmanje na jednom zajedničkom jeziku – sve to dovodi do stvaranja novih među-ukrštenih veza i do interakcije koji seku preko starijih etničkih podela. Čini se da takođe i religija preseca nacije na takve oblasti da se proces inkorporacije odvija u smeru zajedničke vere. U isto vreme, proces inkorporacije se usporava u meri u kojoj glavne verske podele seku preko nove nacionalne države. Sve ove spoljašnje sile deluju na pojedince i stvaraju stavove prema drugim grupama uključujući starije etničke grupe i nova udruženja, kao i pozitivne i negativne aspiracije za članstvo u tim novim grupama.

Da li je ova lista varijabli koje utiču na inkorporativni proces iscrpna ili ne, za sadašnje svrhe je irelevantno. Ono što je važno je činjenica da ovo jedna oblast istraživanja i razvijanja teorije koja može biti od koristi antropologu i njegovom intelektualnom poduhvatu, a čija disciplina se još uvek čini nedovoljno razvijenom.

Razmatranje inkorporacije kao procesa dovodi do jednog drugog niza problema – jer na kraju moramo postaviti pitanje: inkorporacija u šta? Kakva je priroda nastajućeg nacionalnog entiteta? Mada još uvek nismo naviknuti da govorimo o Malavijcima ili Zambijcima, uskoro ćemo biti, baš kao što smo se već navikli da koristimo reč Nigerijac. Ova reč podrazumeva neke nove kulturne oblike ili, rečeno sažetije, naporedo sa osnivanjem nacije dolazi do procesa koji se može nazvati – nastajanje etniciteta. Ovo bih definisao kao proces u kojem se pojedinci i grupe identifikuju sa novim društvenim, političkim, ekonomskim i kultur-

nim oblicima koji se povezuju sa određenim inkorporirajućim sistemom. U ovom smislu nastajući etnicitet je funkcija procesa inkorporacije, iako i on sam, kako se razvija, postaje snaga koja pospešuje sve veću inkorporaciju. To će reći, jedan od rezultata procesa inkorporacije je novi fenomen, koji nije bio prisutan ranije, ali koji, kada se jednom pojavi, pojačava i ubrzava one snage koje su ga i proizvele. Konkretne manifestacije ovog nastajućeg etniciteta bili bi pokušaji da se stvori nacionalna odeća, nacionalne pesme, vođa koji u svojoj ličnosti predstavlja ciljeve i težnje nove nacije, i ksenofobija koja nastoji da svo neprijateljstvo usmeri ka spolja, izvan članova nove nacije, na inostranstvo. Ovo je još uvek takvo novo polje za antropologe, da je verovatno mudro početi induktivno i postaviti nekoliko jednostavnih pitanja i uporediti rezultate međunacionalno. Kako se, na primer, izražava lojalnost prema ciljevima i težnjama novog društva, ili kakav se koncept liderstva pojavljuje među onima koji se identifikuju sa nacionalnim entitetom? Kakav je odnos novog etniciteta prema starijim etničkim lojalnostima i u kojim okolnostima jedan od njih dobija prevagu u odnosu na drugi? Postoji veoma malo teorije, ako je uopšte ima, koja bi nas vodila u ovom radu, mada verovatno vredi početi sa radnom hipotezom da se stepen nastajućeg etniciteta povećava sa stepenom mobilišuće aktivnosti u državi kao celini. Ovo izgleda logično, jer politika mobilizacije ima tendenciju da bude najviše inkorporativna u svom tretmanu starosedelačkih političkih zajednica. Uprkos tome, mobilizacija je efektivna više raznorodno nego jednorodno i društva koja se inkorporiraju su različitih tipova kao što su i mobilišuće države i njihove politike. Tako ova radna hipoteza, iako može da posluži kao vodič, ima očiglednu potrebu da se tananije razradi.

Zaključak

Nastojeći da procenimo kuda ide politička antropologija u budućnosti, pokušao sam da odgovorim na četiri pitanja: (1) šta smo uradili, (2) kuda nas vodi ovaj određeni smer istraživanja, (3) šta nismo uradili što bismo mogli uraditi, i (4) gde bi nas odvela takva vrsta rada? Ova pitanja su dovela do četiri različita pristupa političkoj antropologiji, i sva četiri imaju svoju vrednost, te po mom mišljenju sva četiri vredi koristiti u budućnosti. Dopustite mi da još jednom ukratko pređem svaki od njih, kako bi se jasno mogli identifikovati.

(1) Potrebno je dovršiti rad na kompletiranju naše tipologije afričkih starosedelačkih političkih sistema i izvršiti uporednu analizu da bi se ustanovilo kako su se ovi sistemi razvijali, funkcionisali i održavali tokom vremena.
(2) U vezi sa tim je i zadatak da se razvije i proveri politička teorija koja će se primenjivati na ove nezapadne političke zajednice, kao i na druge.
(3) Tu je i zadatak da se prouče i razviju teorije o načinu na koji se afrički starosedelački sistemi inkorporiraju u novije nacionalne države.
(4) Konačno, predstoji i posao da se razvije određeno sistematsko proučavanje nastajućeg etniciteta koji se povezuje sa novim afričkim državama.

Poslednja dva od ovih zadataka su delom obrađivali i drugi poslenici društvenih nauka, i u sprezi sa njihovim radom i radom ostalih, antropolozi će morati da počnu da evaluiraju metode za skupljanje podataka i formiranje teorija. Predviđam da će takav rad uroditi plodom ne u političkim antropolozima, već u jednoj opštijoj vrsti društvenih naučnika koji su naučili da prikupljaju podatke u Africi, istovremeno dajući doprinos nastajućoj komparativnoj nauci o ljudskom ponašanju.

Navedena dela

Almond, Gabriel A.
1960- *A functional approach to comparative politics (Funkcionalni pristup komparativnoj politici)*, u G. Almond and J. Coleman (eds.) *The politics of the developing areas (Politika oblasti u razvoju).* Princeton University Press.
Cohen, Ronald
1965- *The dynamics of feudalism in Bornu (Dinamika feudalizma u Bornu)*, Boston University Press Publications in African History, Volume 2, (in press).
Easton, David
1959- *Political Anthropology (Politička antropologija)*, u B. Siegel (ed.) *Biennial Review of anthropology*, Stanford, Stanford University Press.

Evans-Pritchard, E.E.
1949- *The Sanusi of Cyrenaica (Sanusi iz Kirenaike)*, London, Oxford University Press.
Fortes, M. and E.E. Evans-Pritchard (eds.)
1940- *African political systems (Afrički politički sistemi)*, London, Oxford University Press.
Middleton, John and D. Tait (eds.)
1958- *Tribes without rulers (Plemena bez vladara)*, London, Routledge and Kegan Paul.
Naroll, Raoul and T. Tatje
1965- *Two measures of social complexity: an empirical comparison (Dve mere socijalne kompleksnosti: empirijsko poređenje)* (šapirografisano).
Richards, A. I.
1960- *East African chiefs (Istočno-afričke poglavice)*, London, Faber and Faber.
Smith, M. G.
1960- *Government in Zazzau (Sistem vladanja u Zazau)*, London, Oxford University Press.
Steward, Julian
1955- *Theory of culture change (Teorija promene kulture)*, Urbana, University of Illinois Press.
Vansina, Jan
1962- A Comparison of African kingdoms (Poređenje afričkih kraljevstava), Africa 32: 324-335.

S engleskog preveo: Petar Vujičin

Dejvid Iston (David Easton)

POLITIČKA ANTROPOLOGIJA

Antropolozi se zanimaju za takve političke stvari kao što su izvori društvenog sukoba i integrativna sredstva za njegovu promenu; priroda i funkcija prava i pravnih procesa; uticaj složenih društava na primitivna, sa naročitom pažnjom za posledice po političku strukturu; preobražaji političkih elita; primena raspoloživih antropoloških podataka na rešenje hitnih pitanja svakodnevne politike; uvođenje antropoloških pojmova i metoda u izučavanje modernih složenih društava. Obuhvatajući noviju literaturu na ovom polju, odabrao sam da se usresredim na nekoliko središnjih pitanja, i nekih dvadesetak monografija i članaka, koji mi izgledaju od posebnog interesa. Da bih ispunio potrebe ove sveske za opsežnije razmatranje godina 1956-1957, apstrakti drugih pažnje vrednih publikacija iz ovih godina su dati na kraju ovog poglavlja.[1]

Teret moga argumenta je u tome da, mada je naslov ovoga eseja „politička antropologija", takvo podpolje još ne postoji i neće postojati dok se ne razreši veoma mnogo pojmovnih poteškoća. Ad hoc istraživanje je vredno i potrebno ga je i više, ali središnja potreba političke antropologije danas je u širem, teorijskom usmerenju prema politici. U prošlosti postojala su dva u osnovi različita pristupa izučavanju politike u primitivnim sistemima. S jedne strane, nekoliko učenjaka je obratilo pažnju na krajnje političke pojave, težeći da ih razumeju sebe radi. Prvu iskru su potpalili ser Henri Mejn (Henry Maine) i Luis H. Morgan (Louis H. Morgan), ova divna, premda mršava, tradicija se odslikava u radu Franca Openhajmera (Franz Oppenheimer), Meklioda (W. C. MacLeod), i R. H. Louija (R. H. Lowie) i nedavno u *Afričkim političkim sistemima* (11) i knjizi I. Šapere (Shapera). Autori takvih izučavanja u najvećem delu nisu preduzeli neposredno sakupljanje političkih podataka. Oni su pre težili da naprave neki teorijski smisao iz istraživanja drugih.

[1] Zbog prostorne ograničenosti apstrakti su izostavljeni (prim. prev.)

Oni su bili teoretičari koji teže da obezbede neku vrstu teorijskog kalupa za dalji razvoj ove oblasti antropologije.

S druge strane su terenski radnici, sakupljači podataka, od kojih se najveći deo zanima za političke pojave, kao pitanje pre posrednog nego središnjeg zanimanja. Od objavljivanja *Afričkih političkih sistema* bilo je još mnogo istraživanja o političkim pitanjima. Ali, osim etnografskih opisa političkog života (2, 5, 6, 12, 14), ili izučavanja nekih posebnih strana političkog života (10, 23), ova uvećana sveska odslikava napore da se odredi učinak političkog života na druge strane primitivnih društava, pri čemu su druge strane normalno u središtu pažnje.

Tarner (Turner, 22), primera radi, predstavlja značajne podatke o političkom životu među Ndembuima, ali njegova glavna briga se tiče širih pitanja. On teži da odgovori na pitanja kao što su: oko kojih stvari se zbivaju sukobi? (On iznalazi da su to pitanja poput redosleda nasleđivanja, nasledstva i troškova venčanja i sahrane.) Šta su determinante ovih sporova? (Njih ustanovljava kao neskladnosti koje izviru iz saživota načela matrilineranog porekla i virilokalnog braka.) Pošto su Ndembui društvo bez države, kako se održava društvena povezanost i postojanost uprkos potresima i napetostima koji se tako stvaraju? (Povezanost i postojanost se neguju delimično vezama i srodstvom, političkom i ekonomskom saradnjom, i većim delom obrednim pojačavanjem svesti među Ndembuima da su oni jasna društvena jedinica.) Pošto je jedno od glavnih oblasti sukoba pitanje nasleđivanja seoskog poglavarstva – što je očigledno političko pianje – Tarner ulazi u značajnu raspravu političkog života, u ravni sela. Ali, njegovo zanimanje je ovde tek slučajno prema glavnom pitanju uređivanja sukoba uopšte, pri čemu je političko takmičenje u ovom društvu jedna važna varijanta.

Isti naglasak se nalazi u opsežnoj literaturi koja je izrasla, poslednjih godina, o bezdržavnoj vrsti društava razdeljene loze. Fortes (Fortes) i Evans-Pričard (Evans-Prichard, 11), u uvodu dela *Afrički politički sistemi* skrenuli su pažnju na mogućnost zasnivanja taksonomije političkih sistema na loznom razdeljivanju. Ipak mi nalazimo da se potonji rad na razdeljenim društvima često mnogo manje tiče razlika među političkim sistemima kao takvima, nego razgranjavanja i posledica različitih vrsti struktura razdeljene loze. Čisto politička razmatranja su slučajna u poređenju sa naglaskom na strukture srodstva i njene opšte društvene učinke. U pitanju je slučaj Vinterove (Winter, 25) studije o Bvambima.

U veoma uviđajnom Smitovom (Smith, 20) eseju može se naći još jedna ilustracija o razdeljenim lozama, koju ćemo kasnije donekle razmotriti. Mada je Smit načinio glavni doprinos formilisanju teorijskih premisa političke antropologije, njegovi upadi u političku teoriju su gotovo slučajan dodatak njegovoj osnovnoj zaokupljenosti prirodom razdeljivanja u loznim strukturama. Kako on sam ističe:

> loze se, poput sistema srodstva, ne mogu objasniti sopstvenim izrazima. Njihovo istraživanje i analiza su plodni u širem okviru odnosa sa uporednim implikacijama i putem uporednog metoda. Mi smo predložili da važna strana ovog istraživanja mora da bude izučavanje odstupanja u mitovima i ideologijama koje odgovaraju sličnostima ili razlikama u organizaciji državnih sistema i procesa, pošto ovi zauzvrat pokazuju promenjivost u međuodnosu političkih i upravnih funkcija, jedinica i sistema. (str. 78)

Jasno je da se Smit zanima za politiku samo utoliko što se čini da politička pitanja deluju na lozne strukture.

Postavimo stvar formalno. Političke ustanove i praksa imaju sklonost da budu posmatranâ u antropološkom istraživanju kao nezavisne promenjive, u prvom redu značajne po učinku na druge ustanove i praksu društva čiji su deo.

Na prvi pogled može izgledati da je bilo kakva primedba ovoj proceni samo cepidlačenje. Ako su sakupljeni podaci značajni, a hipoteze izvedene iz njih zdrave, kakve razlike može imati za naše krajnje znanje o društvima da li se politika posmatra u primarnom ili sekundarnom razmatranju?

Činjenica je da to čini veoma značajnu razliku. Jedna od najznačajnijih posledica svođenja političkih podataka na dopunski položaj je u tome da dvosmislenost, da ne kažemo zbrka, nastavlja da pomračuje analitičku razliku između političkog i drugih oblika društvenog ponašanja. A ovo je zauzvrat značilo da smo, uprkos povećanom obimu istraživanja primitivnog političkog života, ostavljeni bez pouzdane provere koja bi nam rekla šta valja uključiti, a šta isključiti, iz skupa političkih odnosa koji nazivamo politički sistem. Za sada, stvar nije u tome da li je opisivanje takvih odnosa korisno u istraživačke svrhe, već samo da li uopšte postoji razmerno dobro artikulisano određenje. Kao što ćemo videti, najupečatljivija činjenica o literaturi u razmatranom razdoblju – a ovo jednako važi i za raniji rad – je stepen do kojeg se pretpostavlja za opšta svojstva političkih odnosa da su poznata ili su ukratko opisana, kao da stvar nije ni najmanje sporna.

Pogledajmo prvo karakterizaciju politike Redklifa-Brauna (Radcliffe Brown), koja pokazuje nekoliko svojevrsnih nedostataka i dvosmislenosti u opojmljivanju prirode političkih pojava. Kao posledica toga on preterano uopštava funkciju političke delatnosti i prenaglašava ulogu prisilnih sankcija, naročito sile.

Najnoviji i najopsežniji Redklif-Braunov opis primitivnog političkog života nalazi se u podsticajnom predgovoru delu *Afrički politički sistemi* (11). U njemu nam on kazuje da je „politička organizacija društva ona strana sveukupne organizacije koja se tiče nadzora i uređivanja korišćenja fizičke sile" (str. xxiii): ovaj naročiti način pisanja često ponavljaju drugi antroplozi. A, iz istog predgovora: „u izučavanju političke organizacije, moramo se baviti održavanjem ili ustanovljavanjem društvenog poretka, unutar teritorijalnog okvira, organizovanim vršenjem prisilne autoriteta putem korišćenja, ili mogućnosti korišćenja fizičke sile" (str. xiv)

Jasno je da se za Redlif-Brauna funkcija političkog sistema sastoji iz doprinosa „održavanju ili ustanovljavanju društvenog poretka." Mnogi drugi dele ovo gledište. Na primer, Glukman (Gluckman, 13) zaključuje da se politika tiče problema očuvanja prava i reda, učvršćivanja „javnog nadzora" (str. 71, 72) nad unutrašnjim razlikama i odbijanja spoljnih pretnji. A, Šapera (19), koji je u ostalim pogledima pomogao da se pojasne merila, koja bi mogla da se koriste da se prepoznaju političke akcije, veruje da politički sistemi postoje da zajemče unutrašnju saradnju kao i spoljnju nezavisnost (str. 217-218).

Najpre, izgleda da postoji mala eufunkcionalna pristrasnost u ovim formulacijama – jasna pretpostavka da politički sistem mora da ima pozitivne posledice za društvo; da, zapravo, mora da doprinosi održanju društvenog reda. Ali, pretpostavimo da je ova pristrasnost nenamerna kao što je neopravdana: tj. da ono što Redklif-Braun i drugi nameravaju da kažu jest da politička delatnost ima značaja samo za održanje društvenog reda, bilo u dobru ili zlu.

Čak i uz ovu izmenu ne nudi nam se jasan put za razlikovanje političkih odnosa od drugih vrsta, bilo iskustveno ili analitički. Činjenica je da sve vrste društvene delatnosti imaju posledice po ustanovljenje i održanje reda. Za neke naučnike red je središnje pitanje celokupne društvene nauke. U svakom slučaju, nema sumnje da su drugi aspekti društva, poput ekonomske razmene, socijalizacije, religije, obreda, i kultu-

re u užem smislu značajni za postizanje društvenog reda. Ali, ako bi smo sve takve procese nazvali političkim, pojam bi se toliko proširio da bi postao beskoristan. Ostalo bi da se odgovori na značajno pitanje: šta je taj poseban način na koji se politička delatnost, za razliku od ostalih vrsta delatnosti, odnosi prema postizanju i održanju društvenog reda?

Ovde je Redklif-Braun opreznije napravio razliku od mnogih drugih koji izgleda dele njegovu formulaciju. Za njega se politička delatnost odnosi prema redu na jedinstven način. Ona je „organizovano vršenje prisilnog autoriteta upotrebom ili mogućnošću upotrebe fizičke sile". Ovde su uključena dva sastojka: mora postojati *organizacija* prisilnog autoriteta da bi nastao red, a prisila mora imati posla sa *upotrebom sile.* Ispitaćemo bliže oba sastojka.

Prvo, šta Redlik-Braun podrazumeva pod organizacijom? U ovom Predgovoru on koristi reč u smislu koji je prilično jasan. Kada govori o „političkoj organizaciji" kao vrsti „sveukupne organizacije" društva, u već navedenom odeljku, organizacija se jasno koristi kao zamena za odnos. Njegov glavna misao je da možemo da razlikujemo politički odnos od drugih vrsta duštvenih odnosa analitički, iako se oni, zapravo, ponekad mogu spajati u istu složenost odnosa. Ovo je bliska i teorijski poželjna formulacija. On ustanovljava politiku kao funkciju društva, ne kao strukturalni mehanizam.

Ali, kada govori o postojanju političke organizacije u ovom funkcionalnom smislu, dovodeći je u zavisnot od postojanja „organizovanog vršenja prisilnog autoriteta", ideja organizacije dobija novi opseg. On je menja u posebnu vrstu sredstava. Da bi ovde išta značila, mora da predloži postojanje ne bilo kakve vrste političkog odnosa, već naročite vrste u kojoj je grupa osoba povezana jer se drži izvesnih zajedničkih ciljeva. U ovom slučaju ponašanje bi bilo upravljeno k cilju vršenja prisilnog autoriteta. Ovo znači potrebu pojma organizacije u mnogo ograničenijem smislu koji se podrazumeva kada govorimo o trgovini ili verskoj organizaciji. To odgovora onome što mislimo kada pravimo razliku između verske organizacije društva, koja se odnosi na sve vrste verskih odnosa među osobama, i pojedinačne verske organizacije, koja se odnosi na naročiti zbir osoba sakupljenih zajedno da bi se bavili izvesnim verskim ciljevima.

Dvosmislenost izraza muči Redlif-Brauna kada nastoji da primeni svoje određenje na društva bez države o kojima je raspravljano u *Afričkim*

političkim sistemima. On je mogao lako da pokaže da sva ova društva ispoljavaju političku funkciju, ili rečeno njegovim izrazima, da imaju neki oblik političke organizacije. Ali zato što je doveo u vezu političke odnose sa postojanjem organizovanog prisilnog autoriteta, bio je prinuđen da ode mnogo dalje. Morao je da pokaže da tako poseban, organizovani autoritet može da se ustanovi u sistemima bez države. Upravo ovde se susreo sa ozbiljnim poteškoćama, koje je izbegao tek istančanošću zaključivanja koje je na kraju pokolebalo celo njegovo opojmljivanje političkog života.

Jedna od odlika sistema bez države je nedostatak jasne i nedvosmislene središnje političke organizacije autoriteta koja nadmašuje najveći stepen loznog razdeljivanja. Na primer, u društvu Bantu-Kavirondo koje Redklif-Braun bira radi posebnog pomena, ne postoji upravni ili drugi jasan oblik organizacije (barem u uobičajenom značenju ovog izraza), koji spaja delove klanova u okviru izvesne strukture autoriteta. Međutim, prihvatanje ovakvog tumačenja bi prisililo Redklif-Brauna da isključi ovo društvo iz kruga onih koja poseduju političke odnose, ili organizaciju u opštijem smislu izraza. On je bio isuviše svestan da neka sredstva političkog nadzora postoje i u takvim grupama kakve su ove da bi spremno dopustio ovu mogućnost. On je mogao da redefiniše svoje poglede o prirodi političkog odnosa i da ih učini prihvatljivim za uključivanje ovih društava. Umesto toga, odabrao je veoma uglađeno tumačenje u kome ima dve glavne misli. Prvo, on opravdano primećuje da silu kao sankciju ne mora da primeni mala specijalizovana grupa već može da je kolektivno preduzme društvo, što se često dešava kada se javnost u primitivnoj zajednici uskomeša protiv onih koji se uočavaju kao društvena opasnost. Spontano buđenje javnog mnjenja može se završiti smrću ili progonom štetnog prestupnika. Čak i u društvima koja nemaju formalnu vladu snažna sankcija može se nametnuti na ovaj način. Kao drugo, zaključuje da ako bi ponašanje neke grupe, pod gornjim okolnostima, moglo da se pažljivo posmatra „uvidelo bi se da su onima koji su umešani upravljali vođe koje imaju izvesnu meru priznatog autoriteta" (str. xv). Upravo ovde, on zaključuje, leži organizacija (u užem značenju izraza) sankcije.

Jasno je da je okrećući se, na ovaj način, pretpostavjenom prisustvu neformalnih vršilaca prisile javnog raspoloženja u nastajanju, Redklif-Braun više nego prilično preterao, barem u meri u kojoj je težio da poistoveti takvu neformalnu strukturu prisiljavanja, ako ona zaista po-

stoji, sa organizovanim sredstvima autoriteta, koja su uključena u okviru njegovog određenja. Možemo se složiti sa njegovom pretpostavkom da čak i najmanja formalna grupna akcija poseduje neku najmanju neformalnu strukturu. Ali, izjednačiti takve neformalne vođe grupne akcije sa nekom organizovanom strukturom znači očistiti izraz organizacija, svakog posebnog značenja, u drugom, ograničenijem smislu.

Ova neprilika u koju ga je odvelo njegovo opojmljivanje politike može se pripisati njegovom neuspehu da posmatra politiku dosledno u analtičkim pre nego strukturalnim izrazima. Mada bi prvo određenje koje smo naveli, koje ukazuje da je on razumeo politički odnos, moglo da se posmatra jednostavno kao analitički sastojak u društvu, u glavnini raspravljanja njegovo opojmljivanje neprimetno menja pravac. On počinje da određuje ove odnose pojmovima posebnih struktura u kojima se mogu javiti. Upravo ta formulacija ga je dovela u klopku da pokuša usiljeno i neodrživo tumačenje svojih podataka.

Kada se okrenemo drugom sastojku njegovog određenja (tvrđenje da će pretpostavljeni organizovani autoritet upotrebljavati svoju moć korišćenjem sile) uviđamo da je jednako natovareno neprilikama. Konačno to otvara pitanje o mudrosti ograničavanja političkih odnosa na ona stanja u kojima se sila može uposliti da sprovede izvesni postupak.

Na ovom mestu, Šapera (Shapera, 19) je izvršio neprocenjivu uslugu spajajući ono malo obaveštenja koja postoje o političkim sistemima takvih grupa kao što su Bušmani i Bergdama. On ističe da se društva Bušmana sastoje od malih *skupina/družina/*, koje retko broje preko sto ljudi, povezanih gotovo isključivo biološkim i srodničkim vezama. Preispitujući podatke o postupcima rešavanja sukoba među članovima u okviru ovih *skupina*, Šapera zaključuje da u svakom razboritom značenju izraza vlada, moramo priznati postojanje takve delatnosti. Stariji muškarci imaju i vrše naročito pravo da se bave stvarima koje se tiču *skupine /družine/* kao celine. Pretpostavljamo da je prihvatljivo tumačiti da izravnjavanje sukoba i odluka o kolektivnim postupcima *skupine* čini političku delatnost. Ali, ako istrajavamo, kao Redklif-Braun, na tome da mora postojati organizovana grupa za sankcionisanje, a zatim uključimo sve starije muškarce te srodničke grupe u jednu takvu kategoriju, učinili bi tu kategoriju besmislenom. Pa čak i kad ne bi bilo tako, nema dokaza da oni preduzimaju izvršenje svojih neformalnih odluka ili shvatanja, jednoglasno prihvaćenih, fizičkom silom. U najboljem slu-

čaju, kolektivna prisila skupine je, po prirodi, psihološka ili moralna, a izjednačavati moralnu prinudu sa fizičkom silom značilo bi lišiti ideju fizičke sile svakog značenja. Podaci bi stoga prinudili Redklif-Brauna da smesti Bušmane izvan kategorije onih sa političkim sistemima. pa bi tako protivrečili njegovoj posrednoj premisi da sva društva imaju neku vrstu političkog sistema.

Ovde sam se dosta bavio Redklif-Braunovim opojmljivanjem opštih ili prilično razaznajućih oznaka političkih odnosa ne zbog bitnih neprilika koje uzrokuju, već uglavnom zbog toga što nijedan pisac u razmatranom razdoblju (izuzev M.Dž. Smita /M. G. Smith/) nije razvio svoje temeljne pojmove do istog stepena. Naročito je značajno da u uvodu *Afričkih političkih sistema*, jednoj od nekoliko svesaka poslednjih godina koja je pokušala da da sažetak antropološke misli o politici, Fortes i Evans-Pričard brižljivo izbegli ovaj problem. U najboljem slučaju imamo samo oskudne podatke o tome u šta autori ne veruju, npr. da oni oklevaju da daju podršku Reklif-Braunovom određenju politike.

Na prvom mestu, njihovo glavno merilo za razlikovanje dveju osnovnih vrsta političkog sistema, sa i bez države, je da u sistemima bez države nema nema naročite vladavinske strukture ili strukture autoriteta ili drugog oblika organizacije za izvršenje sankcija. Ipak, urednici su krajnje jasni u svom ubeđenju da politički sistemi preovlađuju ne samo u loznim društvima bez države, već i onim čisto srodničke vrste. Oni naročito tvrde „da se mogu razlikovati tri vrste političkog *sistema*" (str. 6, podvukao D.I.), od kojih oni sa i bez države čine dva.

Na drugom mestu, u slučaju gde posmatraju određenje političkih odnosa kroz dva oblika sile koje nazivaju „vojna akcija i zakonska sankcija" kao „usko" (str. 23) to izgleda izražava njihovo nezadovoljstvo naglaskom na silu kao razaznajuću oznaku političkih odnosa. Ali, izvan ovih negativnih saopštavanja – uprkos očiglednoj i potrebnoj učestalosti kojom se izraz politilčki sistem pojavljuje u uredničkom Uvodu i uprkos činjenici da se ovaj izraz javlja u nazivu sveske – ostavljeni smo bez dalje pomoći u određivanju koji vid društva oni uključuju pod pojam političkog.

Odabirajući organizovanu upotrebu sile kao prilično razaznajući kvalitet političkih sistema, ni Redklif-Braun, niti oni koji dele njegovo gledište, ne mogu se smatrati pustolovnim izviđačima. Pre se može reći da su oni sledili tok koji je postavio Tomas Hobs (Thomas Hobbes), koji

je dobro označio pozni utilitarizam, koji je pojačao Maks Veber (Max Weber), a koji su potvrdili mnogi naraštaji stručnih izučavalaca politike. To je pristup koji su istraživači u američkoj političkoj nauci skoro napustili, mada on još uvek ima dovoljno životnosti da, s vremena na vreme, uspravi glavu.

Nama je danas jasno da je odabir organizacije i sile kao merila, bio proizvod kulturno značajnih problema iznedrenih u zapadnoj civilizaciji tokom mnogih stoleća kada su političke jedinice bile zapletene u proširenje teritorijalne vlasti svojih centralizovanih vlada i u razvitak njihove nacionalne solidarnosti. Ustanovljavanje nacionalnih političkih jedinica zavisilo je od zahtevanja najvišeg mogućeg nadzora nad teritorijom i narodom na temelju sposobnosti da se obezbede pravo i red, što je poistovećeno sa suverenošću. Suverenost je zauzvrat povezana sa održanjem vlade organizovane da obezbedi postojanost nadzora, i sa veštinom da se sprovedu odluke putem prava na monopol zakonite upotrebe sile, da upotrebimo Veberov izraz.

Ironično je da će antropologija, koja je postavljena na najbolji način, zbog širine svojih zanimanja, biti tako spora u prevazilaženju etnocentričnih ograničenja prošlog političkog opojmljivanja. Nedavno je pokazano da su podaci čekali da ih neko primeti. Prikazujući četiri vrste južnoafričkih društava – Bušmane, Bergdame, Hotentote i Bantue – koji su u rasponu od visoko organizovanih do čisto srodničkih sistema, Šapera (19) je u stanju da zaključi da nijedno društvo nije lišeno političkih odnosa, pa čak ni društvo poput bušmanskog, za koje se, kako smo videli, ne može reći da u njemu preovlađuje organizovana prisila. kao što je Laui (Lowie, 16) odlučno dokazivao 1927, a kao što Šapera jasno ističe: „organizovana sila je samo jedan od mehanizama koji obrazuje uredan život u bilo kojoj zajednici, i usvojiti njega kao merilo razlikovanja za političku organizaciju značilo bi nepravedno zanemariti mnoga druga koja pomažu da se ljudi ujedine u samoupravne grupe." (str. 218) Korisnije opojmljivanje prirode političkog međudejstva izgleda kao rastegnuti zaostali dug u antropologiji.

Načini posmatranja razlika između političkih i drugih vrsta društvenih odnosa nisu ni ispravni ni pogrešni, već samo manje ili više korisni u naučne svrhe. Jadna takva svrha u antropologiji jest poređenje političkih sistema da bi se izvela uopštavanja primenjiva na različite kategorije sistema. Napori da se razvije odgovarajući način razvrsta-

vanja su stoga bili veoma značajni. Teškoće i dvosmislenosti povezane sa oklevanjem da se da pojašnjenje, a kamoli da se izađe na kraj sa osnovnim pojmovnim stvarima u političkoj analizi zaista se nigde ne pokazuju upadljivije. Stoga ćemo smatrati za uputno da ispitamo širinu jednog od najskorijih predloga za razvrstavanje.

Ovde se opet moramo okrenuti *Afričkim političkim sistemima.* U izazovnom uvodu, urednici su ponudili razvrstavanje koje je obezbedilo glavnu polaznu tačku za većinu potonjih izleta u ovu oblast. Njihovo glavno merilo za razlikovanje političkih sistema jest prisustvo ili odsustvo upravne strukture, takođe (naizmenično) nazivane vlada. Kada neko društvo poseduje vladavinsku strukturu imamo vrstu političkih sistema kojima oni daju ime – države, kada takva struktura ne postoji imamo preostalu kategoriju zvanu bezdržavna društva. U zavisnosti od vrste srodničke strukture u društvu, bezdržavna društva se lome u dve podvrste od kojih ni jednoj nije dato posebno ime. Jedna podvrsta se odlikuje udruženim loznim segmentima. Red se u takvim društvima održava sredstvima ravnoteže loznih segmenata koji se takmiče. Druga podvrsta se prepoznaje po čistoj srodničkoj strukturi u kojoj se ne odvija njihovo razdeljivanje. Ovde su „politički odnosi istovetni sa srodničkim odnosima, a politička struktura i srodnička organizacija su sasvim srasle". (str. 6-7)

Ovo razvrstavanje je bilo podvrgnuto različitim kritikama. Dve takve ću ovde razmotriti. Prvo, postoje takvi koji zapravo usvajaju merila koje su predložili urednici *Afričkih političkih sistema,* ali teže da ih dalje pročiste dopuštajući, na taj način, posredne vrste sistema. Sauthol (Southall, 21) je, na primer, pokazao da Aluri pružaju presedan gde jedan uz drugog postoje razdeljene loze i središnje vlasti, ali imaju različite uloge. Loze imaju nadzor nad redom u nasleđivanju i nasledstvom, u okviru svojih segmenata, i preduzimaju izvođenje obrednih obaveza. Središnje vlasti uređuju upotrebu nasilja na području koje je društvo zauzelo, uključujući i sukob između samih loza na višem stupnju, i brane celo društvo od spoljnih pretnji. Loze i političko osoblje, nisu uvek, pa čak ni obično razlučivi, ali njihove uloge jesu. Stoga politički i srodnički odnosi mogu da se razgraniče.

Tako je Sauthol dodao novu vrstu dvema već ustanovljenim u *Afričkim političkim sistemima.* Među Alurima, on je ustanovio vrstu koja deli odlike jedinstvenih država, pošto Aluri imaju nadrastajuću strukturu vlasti, i bezdržavnih društava, budući da oni takođe imaju suprot-

no postavljene razdeljene loze. Ovu novu vrstu posrednog političkog sistema on je nazvao razdeljena država (segmentary state). Međutim, Sauthol nije, ni na koji način, osporio načela razvrstavanja koja su već uvedena u *Afričkim političkim sistemima*. On je samo pokazao, da pošto različiti spojevi ovih merila mogu da se zapaze, takvi sistemi zaslužuju posebno vrsno ime.

Preinačenja ovakve vrste, značajna nakon što su osnovna načela razvrstavanja prihvaćena, razmerno su malog značaja ako se neko lati da preispita pretpostavke koje su temelj ovih načela. Upravo takav izazov postoji u drugoj vrsti kritike koju je preduzeo M. Dž. Smit u oštroj, pomno promišljenoj teorijskoj kritici (20). Svakako, Smitovo preispitivanje ne samo razvrstavanja u *Afričkim političkim sistemima*, već celokupnog istraživanja politike, je podstaknuto pre željom da se istraže odlučujući činioci za razdeljene loze kao vrstu srodničke strukture, nego brigom da se shvati kako deluju primitivni politički sistemi. Ali, ova činjenica, ni na koji način, ne umanjuje uverljivost ili delotvornost njegove kritike.

Smit dokazuje da ako preispitamo naše opojmljivanje primitivne politike, razdeljivanje mora da nestane kao jedno od merila za razlikovanje državnih od bezdržavnih društava, ili što se toga tiče za razlikovanje bilo koje vrste političkog sistema. Razdeljivanje nije jedinstveno za bilo koju vrstu sistema, već je zajedničko svim. Način na koji se sistemi mogu razlikovati je po vrsti jedinica na koje su podeljeni. On priznaje da će odstupanje u vrstama segmenata imati značajne posledice po delovanje sistema. Ovde će zadatak biti u tome da se istraže pojedinosti načina opojmljivanja koje je predložio Smit i da se proceni njegov značaj i u ispunjavanju posebnih potreba da se razvrstaju sistemi i za preduzimanje bilo kakve vrste istraživanja u politici.

Smit posmatra razdeljivanje kao da se ono odigrava pod trima sledećim uslovima: (1) Veće jedinice se dele na manje; (2) razdeljujuće grupe deluju kao jedinice za postizanje ciljeva, to jest, one su po prirodi udružene; (3) ova vrsta podele je temeljna za društvenu strukturu. Smit, tačno ističe, da kada se razdeljivanje tako shvati, bezdržavna društva se ne mogu razlikovati od država. U tu svrhu se ne može razlikovati ni jedan politički sistem, pošto svi sistemi moraju da sadrže takve segmente. Istina je, kaže on, da ako pogledamo na bezdržavna društva uviđamo da poseduju loze, ili druge vrste segmenata, i da se svi menjaju i rastu kroz cepanje, prirast i spajanje različitih jedinica. Ali, ovo je tako-

đe slučaj kod centralizovanih primitivnih država, mada jedinice razdeljivanja ne moraju da budu udružene loze, već ograničene starosne i dobne grupe ili udruženja. Štaviše, on ističe da ne treba da se zaustavimo kod primitvnih društava; možemo nastaviti do modernih složenih u kojima takođe nalazimo razdeljivanje, čak iako su jedinice podele sasvim različite i imaju oblik političkih stranaka, interesnih grupa, političkih vođa, sa naročitim pristalicama i tome slično.

Smit ne samo da uviđa, da su u ovom pogledu, svi politički sistemi slični, već smatra da je jednako teško razlikovati države od bezdržavnih društava u smislu prisustva ili odsustva organizovanih struktura vlasti. On ističe da u bezdržavnim društvima sa udruženim lozama u kojima nema sveobuhvatne strukture vlasti postoje hijerrahije vlasti, barem u okviru samih loza. Iz ovoga on zaključuje da bezdržavna društva ne mogu da se razlikuju od država, čak ni po ovom merilu.

Težeći da objasni kako bi proučavaoci primitivnih sistema mogli da se izdignu iznad sveopšte prisutnosti struktura vlasti i razdeljivanja, on nalazi odgovor u nesupehu na pojmovnoj ravni. Stoga se preduzima da popravi ovaj neuspeh. Sa tačke gledišta političke nauke njegova pojmovna riznica je pomalo neobična: ipak on je obično tako jasan u određenjima izraza da ova novost ne mora da stoji na putu pažljive analize njegovih ideja. Međutim, mora se načiniti jedna bliža oznaka: Smit daje pojmu političko veoma posebno značenje, sasvim različito od njegovog uobičajenog značenja u ovom poglavlju.

Po Smitu političke sisteme je moguće porediti samo ako smo spremni da zauzmemo analitički pristup prema političkoj akciji i posmatramo je samo kao jednu stranu nekog društvenog čina. Politički život je, stoga, jedna strana celine društvenog života, niz akcija pre nego niz jedinica ili posebnih vrsta struktura akcije. Ovaj niz akcija on naziva vladavinski proces (governmental process). On odgovara onome što ja ustanovljavam kao politički sistem. Po Smitovim rečima vlada se sastoji od tih akcija ili vidova ponašanja „kojima se javne stvari naroda ili bilo koje društvene grupe usmeravaju i vode". (str. 47)

U teoriji, mada ne nužno i u praksi, ovaj ukupni niz akcija može se podeliti na dva podniza: upravne i „političke" akcije. Upravne akcije su one koje su usmerene prema organizaciji i izvršenju politike ili programa akcije. One se sastoje iz ovlašćenih postupaka za rukovođenje stvarima izvesne vladavinske jedinice. Vlast je zahtevanje prava da se pre-

duzme neka delatnost i verovatno priznanje ovog prava od strane drugih u društvu. U visokocentralizovanoj vladavinskoj jedinici upravne vlasti traže kao svoje pravo monopol na upotrebu sile.

„Političke" akcije, s druge strane, sačinjavaju „politički sistem" ili pod-niz akcija u vladavinskim procesima usmerenim na uobličavanje i uticanje na politiku ili na vršenje vlasti nad njom. „Politički sistem" u ovom posebnom značenju sastoji se od nadmetanja između pojedinaca i grupa za ovu vlast. Smit zaključuje da nasuprot autoritetu, vlast ne može da bude hijerarhijska; kada to postane, promenjena je u autoritet. Ona je pre „prirođeno" razdeljena – sastoji se od različitih središta moći koja se sastoje od pojedinaca ili grupa koji se takmiče za nadzor nad javnim stvarima. Posebne jedinice ili segmenti koji se mogu odrediti menjaće se od društva do društva, verovatno u zavisnosti od drugih činilaca o kojima Smit ne raspravlja.

On pažljivo naglašava da je ova razlika između upravnih i „političkih" podsistema u okviru vladavinskog procesa čisto analitička. Zapravo nijedna jedinica vlade ne mora da posebno i isključivo obuhvati bilo koju od ovih akcija. On ističe da je teorijski moguće, i da se zapravo često dešava, da jedinice koje posebno odlikuje jedna vrsta akcije mogu da sadrže ponašanje koje spada u drugu vrstu. Tako nije neobično naći u centralizovanoj upravnoj organizaciji grupe i pojedince koji se takmiče za moć. Slično, u segmentima moći, kakve su udružene loze, ili mi možemo dodati kakve su interesne grupe, upravne akcije se mogu i uobičajeno je da se postižu. Stručno rečeno, ono što on kaže jest da različite strukture mogu igrati upravne i „političke" funkcije, i da bilo koja data struktura može da ispuni obe funkcije uz različite stepene naglaska na jednoj ili drugoj.

Smit pretpostavlja da u svakom društvu i upravni i „politički" vidovi akcije moraju biti prisutni u okviru vladavinskih procesa. U okviru svoga šrirokog nacrta on je u stanju da pokaže slabosti sistema razvrstavanja koji je predložen u *Afričkim političkim sistemima*. Ako svi vladavinski procesi uključuju upravne i „političke" funkcije, kako je moguće razvrstati različite sisteme po pojmovima prisustva ili odsustva jedne ili druge od ovih vrsta aktivnosti? Istina je da se u primitivnim državama sila uređuje kroz upravne akcije hijerarhijski organizovanih vlasti. Ali ovo ne znači da njima nedostaje razdeljenost u smislu grupa koje se takmiče za moć, kakva su udruženja, starosne grupe, ili jedinice za-

snovane na teritoriji pod vođstvom jakih pojedinaca. Slično u takozvanim bezdržavnim ili bezglavim društvima, mada je ispravno prepoznati segmente koji se takmiče u udruženim lozama, ipak u okviru samih loza, stvarima vezanim za lozu rukovodi organizovana upravna struktura. Stoga, ni u jednom slučaju vladavinski proces nije lišen obeju vrsta akcije. Ako je tako, Smit zaključuje, razlike u pojmovima prisustva ili odsustva jedne ili druge ne mogu da postoje. On oseća da je time uništio ova merila kao osnovu za korisni sitem razvrstavanja.

Zasluge Smitove analize su jasne. Ona nesumnjivo pokazuje da, bez prethodnosti i jasnog teorijskog usmerenja prema izučavanju primitivnog političkog života, poređenje i razvrstavanje lako mogu pasti u ozbiljnu zabludu. Ovo pokazuje da, u onoj meri u kojoj takvo opojmljivanje prenaglašava strukturalno usresređenje nadzora nad upotrebom sile i vidi ovo kao središnju političku pojavu, ono mora da zanemari druge jednako značajne ako ne i značajnije promenjive. Više neće biti moguće da se izučavaoci primitivne politike ne obaziru na borbe za moć koje se odvijaju ne samo u loznim sistemima već i u drugim primitivnim sistemima, koje se daju, prema ulogama, porediti sa sukobima oko politike koji su nam poznati u složenim društvima.

Ali, uprkos ovim sasvim stvarnim i značajnim doprinosima, koji će svakako podići izučavanje primitivnih sistema do nove i više teorijske ravni, Smitova formulacija zaista pokazuje izvestan broj stvarnih nedostataka koji mogu da ozbiljno umanje vrednost istraživanju. Na prvom mestu, dug je i značajan korak od pretpostavljanja prisustva hijerarhijski ustrojenih upravnih akcija u svim političkim sistemima – koristim izraz u svom smislu – do pokazivanja da je ovo slučaj, naročito u srodničkim ili loznim ili necentralizovanim sistemima. Dokaz koji on navodi je daleko od toga da bude ubedljiv. U sistemima razdeljene loze on smešta upravu u okvir loze. Ali on nigde ne upozorava na upravnu hijerarhiju koja postoji kod najvećih loza ili klanova. Ovo je bila glavna tačka urednika *Afričkih političkih sistema.* Upravo je ova razlika između oraganizovanih vlasti u okviru loze i njihovog odsustva među oragizovanim vlastima na višem stupnjevima učinila da one budu najznačajnije i stoga korisno merilo za svrhe razvrstavanja. Niko nikada nije dokazivao da se upravno ponašanje ne događa u bezdržavnim društvima. Fortes i Evans-Pričard su samo videli delokrug vlasti ili uprave, rečeno Smitovim izrazom, kao ograničeniji. On je obuhvatao samo podgrupe u okviru društva, ne i celo društvo.

S druge strane, Smitova teorijska analiza je još na tako širokom stepenu opojmljivanja da bi uspela da dalje analizira mogućnost stvarnog traganja za razlikama među sistemima. Pod pretpostavkom da nas je ubedio da se svi sitemi sastoje od čisto upravnih akcija i sukoba moći, on nas je u najboljem slučaju snabdeo merilima za ustanovljavanje krupnih sličnosti među političkim sistemima a samo nam je unekoliko omogućio da vidimo po čemu se razlikuju. Ali razlike zahtevaju jednako razumevanje kao sličnosti. Štaviše, njegova analiza podrazumeva da ima premalo osnova za razmatranje državnih i bezdržavnih društava kao predstavnika dvaju različitih vrsta sistema, dok svim posmatračima ovih društava, temeljne i značajne razlike u načinu na koji deluju politički sistemi izgledaju kao da zaista postoje. Ako koristan način analize i razvrstavanja treba da se pojavi, od suštinskog je značaja obezbediti nacrt koji će nam omogućiti da opazimo i razumemo kako razlike tako i sličnosti.

Da bi se otkrile značajne razlike između političkih sistema, biće potrebno da se razvije alternativa Smitovom predloženom opojmljivanju. Neka šira razmatrnja o ovom pitanju su već razložena na drugim mestima (8, 9) pa mi treba samo da se uputimo na nekoliko glavnih sastojaka.

U cilju jasnosti, smatrao sam za korisno da izbegnem obeležavanje političkog vida društva kao vladavinskog. U modernom složenom društvu, izraz vlada je natovaren takvom različitošću strukturalnih sporednih značenja da ću ga zadržati za upućivanje na one društvene uloge koje su posvećene zadatku pravljenja i izvršavanja svakodnevnih političkih odluka. Umesto njega dajem prednost poznatijem terminu politički sistem. Koristiću ovaj izraz da ustanovim niz političkih akcija koje se najviše uključuju u društveni sistem.

Politička akcija će se posmatrati kao vid društvene akcije, uopšte uzev. Pojedini čin će biti politički, u poređenju sa ekonomskom, verskom ili srodničkom vrstom, primera radi, kada se manje-više neposredno odnosi na formulisanje i izvršavanje obavezujućih ili merodavnih odluka za jedan društveni sistem (Iston 8). Odluka je čin koji doznačava cenjene stvari među dve ili više osobe ili grupe, bilo dodeljujući nešto ili uskraćujuči nešto. Odluka je merodavna kada se ličnosti koje pogađa smatraju njome obavezanim. Za naše ograničene svrhe ovde nije važno zašto se odluka prihvata, niti kakve su posledice za društveni sistem kao celinu.

Sa ove tačke gledišta, političke odluke se donose u svim vrstama uočljivih društvenih sistema: porodicama, proširenim srodničkim grupama, dobnim grupama, udruženjima, udruženim lozama, preduzećima, sindikatima, strankama itd. Svaka od ovih društvenih jedinica ima niz delatnosti koje možemo označiti kao njihove političke sisteme, utoliko ukoliko se donose i sprovode bilo kakve obavezujuće odluke. Ali u političkoj nauci i drugim društvenim disciplinama, mi se, iznad svega, zanimamo za funkcionisanje, održanje i promenu društva kao celine, a to je društveni sistem koji uključuje najviše. Stoga ukoliko smisao ne pokazuje drugačije, ograničiću ideju političkog sistema na one delatnosti koje su manje-više neposredno vezane za donošenje obavezujućih odluka za društvo i njegove glavne podpodele.

Da bismo se pobrinuli za neka upućivanja, u analizi političkog sistema, korisno je postaviti sledeća pitanja: koje vrste delatnosti valja preduzeti da bi društvo bilo u stanju da donese i primeni takve obavezujuće odluke? Kao što smo videli, Smit je izdvojio dve vrste delatnosti, upravnu i „političku" ili onu koja je usmerena ka moći. Moja kritika nije u tome da je ovakvo posebno označenje pogešno, već da je i suviše opšte da bi bilo od prevelike koristi. Umesto toga, ja pretpostavljam da postoji makar pet različitih vrsta delatnosti u koje se članovi društva moraju uključiti da bi se obavezujuće odluke donele i sprovele: (1) uobličavanje zahteva, (2) zakonodavstvo, (3) uprava, (4) presuda i (5) raspoređivanje podrške ili solidarnosti.

Prvo, da bi se odluka donela mora biti omogućeno bar nekim članovima društva da nasrću sa zahtevima, s obzirom na ono za šta smatraju da treba da se učini. Bez postojanja zahteva koji mogu izazvati sukob ne bi bilo potrebe da se prave izbori između naizmeničnih pravaca delovanja. Naročito ako se stanovništvo društva uvećava potrebno je imati delatnost koja je posvećena uobličavanju zahteva na način da se mogu doneti odluke. U nekim složenim društvima, primera radi, predvodnici mnjenja, masmediji, interesne grupe i tome slično, predstavljaju mnoštvo raznorodnih zahteva. Deo funkcije stranaka je da ih prikuplja (zahteve prim. prev.), da ih ucelovljuje, da razvrsta one koji se smatraju za ostvarivà ili poželjnà opredeljenja, da ih oblikuje u sporne, relativno istorodne stvari i da zatim traži odluke zasnivane na prihvatanju jedne ili druge alternative. Bez smanjenja mnogih zahteva na relativno mali broj, bilo bi nemoguće u donošenju odluka izaći na kraj sa njima.

Drugo, procesi moraju postojati da omoguće da se ove alternative odigraju i da budu izmenjene u obavezujuća pravila koja ozakonjuju ponašanje. Ovo je ono što, široko uzev, možemo shvatiti kao zakonodavstvo. Strukturalno to se može pružati od neformalnog kosenzusa koji su postigle starešine male skupine Bušmana do visoko samosvesnih zakona modernog zakonodavstva.

Kao treće moraju postojati upravni procesi ili delatnosti koje će primenjivati odluke. Ljudi i sredstva moraju biti od početka organizovani i umereni prema postizanju ciljeva određenih zakonskim postupkom.

Četvrto, u svakom sistemu postoje delatnosti vezane za presudu koje se pozivaju na obavezujuća pravila, bilo u obliku promišljeno donetih odluka ili običajnih zakona koji se aktiviraju prema tome kako prilika zahteva, i koje ih primenjuju uprkos pretpostavljenih kršenja.

Kao peto, takođe, moraju postojati delatnosti koje imaju za posledicu raspoređivanje podrške i razvijanje solidarnosti. Postoje tri stupnja ili žiže oko kojih se po pravilu porška mobiliše u svakom političkom sistemu: vlada, režim i politička zajednica. (za dalje razvijanje ovog shvatanja videti 9)

Ako jedna vlada (u smislu političkih vođa i odgovarajuće upravne organizacije) treba da načini svoje akte obavezujućim, ona mora da bude u stanju da mobiliše delotvornu moć ili podršku i za svoje ključne ljude i za svoje odluke. U složenim masovnim društvima, na primer, vlade mobilišu tako što podupiru odgovarajuće politike, spretnim publicitetom i iskorišćavanjem mogućnosti političkih stranaka i interesnih grupa. Podrška vladi će stoga uključiti delatnost posvećenu mobilizaciji solidarnosti oko alternativnih zahteva i politika, simbola, ličnosti i organizacija povezanih sa donošenjem i izvršavanjem obavezujućih odluka.

Ako vlada u ovako širokom smislu treba da bude sposobna da izvrši zadatke, članovi sistema moraju da budu pripremljeni da podrže posebne norme i strukture koje organizuju način na koji se sve političke delatnosti vrše. To jest, oni moraju biti prisiljeni da podrže „ustavni poredak" ili režim. Ovde ustanovljujemo temeljna pravila igre, kako se obično opisuju, koja uređuju učestvovanje u političkom životu i poseban način organizovanja političke moći u datom društvu. Kada razlikujemo demokratiju od diktature, predsednički oblik od skupštinskog, monarhiju od republike, mi usvajamo merila ralikovanja koja se tiču ravni režima tog sistema.

Sasvim je moguće i često se dešavalo da se podrška oko režima osipa, a da se, međutim, ne narušava solidarnost *političke zajednice.* Politička zajednica se odnosi na najobuhvatniji skup osoba koje se međusobno prepoznaju kao grupa, i koje su spremne da uređuju svoje razlike putem odluka koje su prihvaćene kao obavezujuće jer su donete u skladu sa zajednički deljenim političkim normama i strukturama. Po pravilu, oni koji ne prihvataju ove norme i postupke, ili koji su isključeni iz njih, posmatraju se kao stranci ili tuđinci, kao osobe koje ne pripadaju političkoj zajednici. Na primer, članovi francuskog političkog sistema su nedavno bili krajnje nezadovoljni nizom francuskih vlada i mnogim vidovima režima nazivanog Četvrta republika.[2] Njihova podrška novom režimu, Petoj republici i njenoj novoj vladi, nije obavezno ukazivala na bilo kakvu nameru da se odustane od ili da se izmeni celovitost francuske političke zajednice.

Jasno je da analitički možemo razlikovati tri ravni koje sam nazvao vlada, režim i zajednica. Korisnost ovoga proističe iz činjenice da različiti mehanizmi doprinose svojevrsnom održavanju podrške u svakom slučaju. I mada smanjenje podrške na svakoj ravni po pravilu ima posledice po drugu ravan, svaka se može razlikovati sasvim nezavisno od druge. Ako nismo pažljivi u ustanovljavanju posledica promena strukture podrške na svakoj ravni, verovatno ćemo zamračiti značajne razlike u prirodi političke borbe u različitim političkim sistemima koji se razmatraju.

Od ovih pet vrsti delatnosti, koje sam pretpostavio kao neophodne za održavanje bilo kojeg političkog sistema, Smitovo opojmljivanje politike nas prisiljava da obratimo posebnu pažnju onim delatnostima koje se tiču podrške. Kao što smo videli, Smitovo poistovećivanje upravnih i „političkih" vidova izvesnog političkog sistema dalo nam je vrlo malo sredstava za razlikovanje sistema. Sa tačke gledišta razumevanja primitivnih društava, ova slabost je naročito istinita za Smitov napor da se izdvoji podvrsta delatnosti koju on nazia „politički sistem", a to je nehijerarhizovano nadmetanje za moć nad politikom. Nastojeći na tome bio je u stanju samo da ustanovi jednu vrstu kritičke razlike među različitim „političkim sistemima", a ovo je imalo veze sa odstupanjem u vrstama

[2] Četvrta republika – sistem vlade koji je postojao u Francuskoj od 24. decembra 1946. do 5. oktobra 1958. kada je zamenjen Petom republikom. Za dvanaest godina Četvrte republike promenile su se dvadeset i tri vlade. (prim. prev.)

uključenih segmenata, u opsegu od udruženih loza za neke sisteme do dobnih skupina, grupa, i tome slično za druge, te do potpuno različitih za moderne sisteme. Sada možemo videti da je ovakva formulacija uspela da zamrači dve vrtse značajnih razlika: razlike u prirodi strukture podrške među primitivnim sistemima, i različita žarišta prema kojima je podrška usmerena u primitivnim u poređenju sa modernim sistemima.

U vezi prirode strukture podrške, dopustimo da se u svim političkim sistemima segmenti bore međusobno za nadzor nad politikom, način analize koji ja ovde predlažem naglašava potrebu da se traga za odstupanjima u političkim sistemima koja izviru iz načina na koji se podrška stvara i pokreće. Kako se članovi društva organizuju da pokrenu svoje resurse, ljudske i materijalne, u svrhu podrške ili protivljenja prema onima koji drže vladavinske uloge i njihovim odluka, prema režimu i zajednici?

Odabirući lozne segmente bezdržavnih društava za predmet naročite pažnje, urednici *Afričkih političkih sistema* prigrabili su jedan vid koji zaista deli ova društva od primitvnih država, mada ne iz razloga koji su oni dali. Bedržavna društva nisu mogla da budu razlikovana zbog toga što poseduju segmente. Sauthol (21), Barns (Barnes, 3), Folers (Fallers, 10), Tarner (22) i mnogi drugi pored Smita su pokazali da neke države sa različitim stepenima centralizovanih vlasti takođe ispoljavaju takve razdeljene jedinice. Ali, mada urednici *Afričkih političkih sistema* nisu mogli to da pogode, oni su pokazali duboku osetljivost za političko što su barem pokušali da objasne razlike između država i bezdržavnih sistema kroz pojmove razdeljivanja. Premda se ovo merilo dokazalo kao neodgovarajuće, činjenica je da su urednici sasvim intuitivno odgovarali na nešto drugo u prirodi samog procesa razdeljivanja. U stvari, ono što su okrili bilo je da, uošte uzev, u bezdržavnim društvima, a kako se kasnije pokazalo, i u nekim centralizovanim državama, struktura podrške koju obrazuju različite vrste savezništava ili spojevi među segmentima teži da bude nepostojana. Cepanje, spajanje i prirast segmenata, postavljaju ceo politički sistem u živi pesak. Ovo je tako kritičan činilac u razumevanju prirode ove vrste razdeljenog sistema da zaslužuje mnogo veću pažnju.

Mada svi sistemi mogu imati segmente, postoje određeni sitemi u kojima su segmenti prilično postojani u broju, veličini i težnji da održe svoja savezništva. Ima, međutim, i drugih u kojima se očekuje i u koji-

ma segmenti zaista trpe prilično čestu podpodelu, i svojevrsno prilagođavaju svoja savezmištva, uz jednaku lakoću. Možemo se složiti sa Smitom da su svi sistemi, i primitivni i moderni, razdeljeni. Ali, takođe, moramo da priznamo da samo neki sistemi teže da uveliko održe stepen neprekidnog razdeljivanja. Ovde mi razlikujemo ono što možemo nazvati razdeljenim (segmentary), od onoga što možemo nazvati razdeljujućim (segmenting). Razlika ne leži u odustvu svih pormena u veličini, broju i savezništvima segmenata, već pre u činjenici da je u nekim sistemima stepen promene mnogo sporiji nego u drugima. A, u onim u kojima je stepen promene prilično brz, struktura podrške ispoljava značajne razlike u kvalitetu. Upravo je ovo glavna razlika koju moramo zataškati ako smo zadovoljni da jednostavno prekinemo sa savršeno neospornim mestom da svi sistemi poseduju političke grupe ili segmente.

U stvari, Barn (3) je ukazivao upravo na ovu razliku u stepenu promene u svom delu o Ngonima Fort Džejmsona. On je težio da ovom sistemu da veći grafički pojmovni značaj nazivajući ga „država grudve snega". Kako on kaže: „država Ngonija je bila kao grudva snega koja postaje sve veća i veća dok se gura s mesta na mesto, ali ipak ostaje skroz-naskroz jednoobrazna. Konačno ona postaje glomazna i mora se razbiti pre nego što bi se mogla kretati dalje. Isto nagomilavanje snega onda ponovo počinje kod svakog segmenta" (str. 60-61). U drugim sistemima, stepen unutrašnje podpodele ili razdeljivanja može biti tako spor da se grudva retko, ako i uopšte, deli spolja. To jest, retko se rasparčava u posebne i nezavisne političke sisteme.

Sistemi se svojevrsno razdeljuju na nekolko načina. Novi segmenti mogu iznići kao proizvod cepanja ili podpodele prethodno postojeće jedinice, prirasta parčića od neke druge jedinice, ili spajanja dve ili više sličnih jedinica. Razdeljivanje može da se dogodi unutra, u kojem se slučaju novi sporazum segmenata može jednostavno dodati ili oduzeti od broja raspoloživih jedinica prema kojima se političko vođstvo može okrenuti. Može se dogoditi spolja, kada se segmenti potpuno osamostale od starog društva i ustanove se kao novi nezavisni politički sistemi koji se takmiče. U osamostaljivanju, novostvoreni segmenti menjaju unutrašnju strukturu podrške tako što smanjuju broj segmenata koji bi, inače, mogli da budu raspoloživi u takmičenju među grupama. Oni, takođe, menjaju spoljnji okvir radnje tako što uvećavaju broj sistema sa kojima dati sistem mora da se takmiči ili povećavaju potencijal moći ovih takmičara.

U sistemima u kojima je proces razdeljivanja prilično lak, uobičajen i u pogledu kulture očekivan, pokretanje podrške u bilo koju svrhu koja poziva na zajedničko delanje uključuje postojani izazov političkom vođstvu, koje mora da teži da održi ravnotežu podrške uprkos prilično čestim menjanjima u strukturi podrške. Ovo daje naročitu odliku političkim borbama u takvim sistemima koja proizilazi iz prirode podrške koja je raspoloživa na vladavinskoj ravni.

Nepostojanost u strukturi podrške ima posledice na ravni zajednice kao i na vladavinskoj ravni. U primitvnim sistemima, nasuprot modernim sistemima, sukob retko nastaje oko prirode režima. U modernim složenim sistemima obično se čine nastojanja da se promene ne samo oni koji drže vladavinske uloge i smerovi koje oni slede, već, takođe, i sam način ustrojavanja odnosa među ovim ulogama, podela prava i obaveza povezanih sa njima, i norme koje upravljaju političkim delanjem. Na primer, promena Vajmarske republike u Treći rajh, ili Četvrte u Petu republiku u Francuskoj, je uključivala takav preobražaj. Međutim, u ovim slučajevima mada su vlade i režimi promenjeni, celovitost političke zajednice nije povređena.

Nasuprot tome, najveći deo političkih potresa u primitivnim sistemima nisu nastojanja da se potkopa postojeći režim, već natojanja da se promene vladari ili njihovi politički smerovi unutar konteksta istog režima, ili da se potpuno odele od političke zajednice. Segmenti se mogu osamostaliti, u razdeljujućim sistemima, da bi ustanovili potpuno nova poglavarstva. Ali, režim prvobitnog sistema se ne menja, niti je u tu svrhu uvedena različita vrsta režima u novi sistem, obrazovan kao proizvod povlačenja.

Činjenica da je verovatno da se sporenje dogodi oko privrženosti političkoj zajednici ili u vezi sa vladavinskim ulogama i političkim smerovima, daje političkoj borbi u visoko razdeljenim političkim sistemima jedinstvenu odliku. Ne samo da politički sukob uključuje moguć visok stepen preusmeravanja grupa za podršku u okviru jednog političkog sistema, već takođe može da uveća stalnu pretnju da će neki segmenti podrške naći da je moguće da se potpuno povuku iz zajednice. Oni se zatim mogu spojiti ili prionuti uz druge sisteme u okruženju prvobitnog sistema, pojačavajući takmičarsku snagu ovih sistema; ili mogu jednostavno da postoje kao novi i nezavistan sistem. U oba slučaja, proizvod razdeljivanja je izmena u spoljnjem položaju sa kojom se roditeljski si-

stem sada suočava. Jasno je da je verovatno ne samo da se unutrašnja struktura podrške često menja, već i da spoljnji sistem savezništava može biti predmet mere kolebanja koja odgovara meri spoljnje podpodele.

Solidarnost oko dva glavna politička žarišta u sporenju, vlade i zajednice, je mnogo manje postojana u primitivnim sistemima nego u onima u kojima segmenti, obrazujući strukturu podrške, nalaze kao teže da se dele ili umnožavaju, ili spajaju i povlače iz nadmetanja za moć. U modernim demokratskim sistemima, na primer, ulazak na političko tržište je veoma težak, za takve segmente kao nove interesne grupe. Stepen unutrašnje podpodele postojećih segmenata ili nastajanja potpuno novih je veoma nizak. Struktura podrške i segmenti iz kojih se sastoji teže da postignu prilično visok stepen postojanosti. Izvestan segment može da se koleba u snazi, to jest, u opsegu podrške koji može da da s vremena na vreme. Neki segmenti mogu potpuno da nestanu. Ali, u svakom desetleću je moguće prebrojati nove segmente, od ikakvog značaja, koji se pojavljuju na političkom poprištu.

Ovo je posebno očigledno kada se od unutrašnje okrenemo spoljnjoj podeli. U modernim sistemima, separatizam ili spoljnja podela i iredentizam ili spoljnje spajanje i prirast su procesi koji se ne događaju tako često. I, svakako, i kada se dogode, oni se ne prihvataju kao deo normalnog i očekivanog ponašanja što je slučaj kod primitivnih razdeljujućih sistema.

Naravno, može se očekivati da, tokom vremena, stepen razdeljivanja odstupa, za bilo koji dati sistem, i ne bi trebalo da bude teško da se otkrije stvarna mera ovoga za bilo koji sistem. Štaviše, nemaju sva složena ili masovna društva isti stepen razdeljivanja. Treba samo da pogledamo na tzv. masovna društva u razvoju danas, kakva je Indonezija, da bi posvedočili o uslovima pod kojima se odvija ulazak novih političkih grupa i nestanak starih u visokoj meri, a koji je srazmeran makar evropskim društvima. Jedan od zanimljivih vidova primitivnih afričkih društava pod uticajem evropske kulture je nestanak starih vrsta političkih grupa i sukob koji se odvija između ovih tradicionalnih grupa i novih koje teže da uđu na političko tržište. (vidi Apter, 1). Ali, uprkos činjenici da se samo od ponekih struktura podrške može očekivati, ako se i uopšte može, da ostanu statične, ono što ja ovde predlažem je, u suštini, da je glavna oblast razlikovanja, ne samo između modernih i primitvnih sistema, već takođe između samih primitivnih sistema stepen razdeljivanja, i unutrašnji i spoljnji, u odnosu na koji su segmenti

podrške značajni. Ono što zahteva dalje ispitivanje jesu posledice koje ovo ima po prirodu političke borbe po svaki pojedini sistem.

Sa tačke gledišta budućeg istraživanja u ovoj oblasti, može se predložiti mnoštvo pitanja. Kakve su različite vrste segmenata koje čine strukture podrške? Kakvi su različliti stepeni razdeljivanja tokom datih vremenskih razmaka? Pod kojim uslovima stambenih obrazaca, srodstva ili društvene strukture, vrsta sistema autoriteta, načina života, tehničkih i fizičkih sredstava nadzora u rukama autoriteta i sličnog, možemo očekivati različite stepene razdeljivanja? Koji su uslovi koji određuju stepen ulaska ili izlaska sa političko tržište ili iz datog političkog sistema za različite segmente i za prekrajanja savezništava među njima? Koji su svojevrsni ciljevi grupa za podršku u različitim sistemima i kakvu posledicu ovo ima po političku borbu? Odgovori na ovakva pitanja će pomoći da se baci svetlost na različite posledice odstupanja po prirodu strukrura podrške političkog sistema.

U ustanovljavanju stepena razdeljivanja kao jedne od važnih promenjivih političkog sistema, mi istražujemo samo jednu od strana koje su posredno predložene izdvajanjem tzv. bezdržavnih društava. Međutim, da bih ovo uradio morao sam da načinim pretpostavku kojoj se ne sme više dozvoliti da bude prikrivena, pretpostavku koja je naširoko i bez osporavanja prihvaćena naširoko u literaturi o primitivnoj politici.

Rečeno je da su ona društva označena kao bezdržavna sasvim lišena organizovanog autoriteta, i da se red ne postiže delovanjima centralizovanog tela za donošenje i primenu odluka, već jednostavno „uravnoteženom opozicijom među segmentima" ili *protiv-položajem* sličnih segmentovanih jedinica. Izvestan politički sistem stoga može da se prepozna u takvim društvima, ali on je različit od drugih političkih sistema. Smatra se, da se u bezdržavnim društvima političke funkcije izvode jedino kroz takmičarsku borbu za moć i položaj među nanizanim segmentima.

Ako bismo prihvatili rezultate ove analize, onda mi se čini da ne bi bilo opravdano reći da takva društva pokazuju političke sisteme. Malo je toga što je naročito političko u uravnotežívanju grupa u cilju održanja reda, kao što smo već videli. Ja sam težio da smestim poseban *politički* vid bilo kog društva u njegovu sposobnost da donosi i izvršava obavezujuće odluke.

Činjenica da je većina izučavalaca bezdržavnih društava uzela kao gotovu stvar da ova društva zaista poseduju političke sisteme ne treba

ovde da se smatra za presudnu. Za antropologe je moglo da izgleda prirodno da pretpostave da bezdržavna društva moraju da imaju političke sisteme, ali nema svojstvenog ili neminovnog razloga zašto bi bilo tako. U bezdržavnim društvima sastavljenim od udruženih loza, na primer, nema razloga zašto ne bismo posmatrali svaku lozu, na njenoj najvišoj ravni unutrašnjeg ustrojstva, kao nezavistan politički sistem. Nadmetanje za moć u ime loze bi se onda posmatralo kao jednako ponašanju u spoljnim odnosima. Sukob među lozama bi se onda mogao tumačiti kao slučaj međunarodnog razdora.

Sama činjenica da, na primer, među Bantu Kavirondima, najviši stepen organizovanih loza – klanovi – poseduju istorodnost kulture, priznaju zajedničke pretke i žive na jasno određenom mestu, ne mora po sebi da nas natera da ih posmatramo kao politički entitet. Sjedinjene Države i Kanada imaju zajedničke anglosaksonske korene, veoma slične kulture i mnoge srodničke veze koje ih međusobno spajaju, a zajedno naseljavaju jasno određeno područje. Ali, oni, ni u kom slučaju, nisu isto društvo, niti dele svoje političke sisteme. Naravno, ovi odnosi nisu sasvim analogni odnosima između loza u razdeljenim loznim društvima, ali ipak dovoljno su slični da podsete da nas bliskost i kulturne ili čak srodničke veze ne prisiljavaju same od sebe da smatramo različite društvene jedinice kao zajedno povezane, učešćem u zajedničkom poličkom sistemu.

Po našem određenju politički sistem predstavlja niz delanja usmerenih na donešenje i primenjivanje obavezujućih odluka za izvesni društveni sistem, i u koliko ne možemo da prepoznamo procese sredstvima kojima se ovo postiže u bezdržavnim društvima, bilo bi krajnje nelogično istrajavati na tome da ova društva poseduju povezujuće telo političkih odnosa. Pošto im nedostaje središnja organizacija za razrešavanje razlika među njima na najvišoj ravni, možemo lako pasti u iskušenje da ih opojmimo kao odvojene i nezavisne političke entitete.

Međutim, ono na šta ukazuju činjence jest da čak i u bezdržavnim društvima postoje neke strukture prilagođavanja razlika među najvećim mogućim lozama. Na primer, ako bacimo pogled na Ngole iz Bantu Kavironda, u slučajevima sporenja koja uključuju dva klana bio je običaj za starije iz klanova u sporu da se sakupe i izglade razlike. Od stranaka u sporu bi se, po pravilu, očekivalo da prihvate odluku kao takvu koja se može prenebreći. U isto vreme, ni u kom slučaju nije bilo izvesno da će oni tako učiniti. A, ako bi odbili, nije bilo središnjeg autoriteta ili

drugog formalnog sredstva sankcionisnja koje bi jemčilo njihovu pokornost. Štaviše nema dokaza da su se stariji iz svih klanova sretali da razreše probleme sa kojima se suočavala cela zajednica ili kulturna grupa. Verovatno je iz ovog razloga ovo društvo razvrstano kao akefalno.

Međutim, istrajavati na postojanju odluka koje pokrivaju celo društvo, ili na centralizovanom autoritetu koji je u stanju da stupi u takvu delatnost, ili na posebnim sredstvima za prisilno izvršenje odluka, znači zamenjivati strukturu sa procesom. Sredstva i struktura mogu da se razlikuju, a stepen odstupanja se kreće u okviru izvesnih vrlo širokih granica, što će u daljem tekstu biti pojašnjeno.

Ono što je jasno u vezi sa bezdržavnim društvima jest da se neke odluke prihvataju, premda opseg ovih odluka može biti ograničen na stranke u sporu i mada izvesna neformalna struktura može da se pojavi samo kako je prilika određuje. Ovde imamo jedan primer onoga što možemo nazvati slučajan politički sistem (contingent political system). Politički odnosi među klanovima se pokreću u naročite svrhe i u vezi sa ograničenim ciljevima ili slučajima. U drugim društvima, zbog drugih okolnosti, struktura donošenja odluke može da bude ospežnija po delokrugu, odluke mogu biti brojnije i mogu postići viši stepen popuštanja, a zbog postojanja specijalizovanih političkih struktura, sistem može da deluje neprekidno.

Sa tačke gledišta istraživanja bilo bi sasvim izvodljivo da se takvi primitivni, slučajni sistemi posmatraju ne kao politički sistemi već kao nešto odvojeno i jedinstveno. U ovîm slučaju našli bismo se u nezgodnom položaju da moramo da ih opišemo drugačijima izrazima. Brzo bismo se upleli u veoma neekonomične procese razvijanja posebnog načina analize koja bi imala posla sa onim nizovima odnosa u kojima ukupne strukture autoriteta i donošenja odluka ne postoje. Ukoliko vrednost analitičkog okvira raste sa jednostavnošću i obuhvaćenošću, pri čemu su ostale stvari jednake, izgleda mnogo ekonomočnije da se politička aktivnost u bezdržavnim primnitivnim društvima utopi u celu kategoriju akcija koje nazivamo politički sistemi. Tada ih možemo posmatrati kao posebnu vrstu takvih sistema pre nego kao jedinstven niz akcija. Onda odstupanja možemo pripisati ne odsustvu političkih funkcija i procesa, već razlikama u strukturi i sredstvima. Kao što je često slučaj u literaturi, možemo bliže opisati slučajne sisteme kao zaostale po većini merila. Ali, ovo ne smanjuje korisnost njihovog uključivanja u okvir cele kategorije političkog sistema.

Kao što sam već pokazao, glavna, mada ni u kom slučaju, isključiva zaokupljenost antropologa u skorije vreme je sakupljanje podataka o političkim sistemima u cilju pomoći u razvoju korisnog razvrstavanja. Naše ispitivanje, nedavnog istraživanja po ovom pitanju, navodi na pomisao da kao prvo nije verovatno da će se takvo razvrstavanje postići bez iskrenog pokušaja da se opojme glavne odlike političkih sistema, uopšte uzev. Kao drugo da će se pronaći da postoji jedno značajno merilo razvrstavanja u odstupanjima u strukturama podrške rezličitih sistema. Ali, ovo je samo jedan, među izvesnim brojem odlika i sada se možemo okrenuti ispitivanju drugih koje su se pojavile, naročito u vremenskom razmaku koji nas se neposredno tiče.

Istorijski, glavna merila razvrstavanja se nisu mnogo razlikovala, možda zato što se, u celini, malo pažnje poklanjalo političkim sistemima. Štaviše, napori za razvrstavanje su se poptuno zaglibili na samom početku u ustanovljavanju dihotomija i ostali su zapleteni u blatu na ovaj način do nedavno.

Ser Henri Mejn (Maine) je preduzeo početni korak u ovom pravcu, razlikujući sisteme prema zahtevima za članstvo ili političkoj obavezi. Za njega su na jednoj strani bili oni sistemi u kojima se članstvo postizalo na osnovi bioloških ili srodničkih veza. Na drugoj su oni u kojima je prisustvo na području bilo dovoljno da stvori političke obaveze. Laui (Lowie, 16) je zadao smrtni udarac ovoj dihotomiji pokazujući da u svim sistemima, čak i onim u kojima su srodničke veze kritične, članstvo mora da zavisi, u izvesnom stepenu, od prisustva u mestu. Dva desetleća kasnije, urednici *Afričkih političkih sistema* obezbedili su alternativnu dihotomiju država u poređenju sa bezdržavnim sistemima, zanovanu na merilu prisustva ili odsustva organizovanih političkih vlasti. Uprkos njenim zaslugama u drugom pogledu, ona je još uvek ostavila antropologiji polarizovane vrste.

Ova najnovija dihotomija je navela istraživače da podrobno prouče neke od značajnih vrsta, posebno bezdržavne sisteme. (Vidi, na primer, Kanison /Cunnison/, 7; Linhart /Lienhardt/, 15; Mednik /Mednick/, 17; Volis /Wallace/, 23 i Uajt /White/, 24). Neki su otišli i dalje, kao što smo već videli, i težili su da preurede ovu shemu razvrstavanja dodajući nove vrste koje su spajale odlike obaju sistema: državnih i bezdržavnih (3, 21). Očigledno je da bi se postupak nagomilavanja vrsti, u i oko prvobitne dihotomije, mogao nastaviti u nedogled do tačke gde bismo mogli

završiti sa glomaznim nizom ad hoc vrsti sa, različitom ali ne neophodno i postojanom i uvećavajućom teorijskom vrednošću. Osim Smitovog članka bilo je malo pažnje, pa čak i svesti, o potrebi da se razmišlja o ponovnom opojmljivanju celog pristupa razvrstavanja sistema kao vodiču za nastavljeno sakupljanje i tumačenje podataka.

Sasvim nočekivano, kada pažljivo ispitujemo raspoložive podatke, saznajemo da oni upućuju na mogući pristup razvrstavanju koji bi nas u početku obezbedio ne sa dvema čvrstim i međusobno isključivim vrstama sistema, već sa kontinuumom vrsta. Na sreću, kao što se uvidelo u drugim naukama, ovo se uklapa u najbolju strategiju izrade razvrstavanja, barem u ranom razvoju izvesnog polja. Često se iznalazi kao korisno da se pojave postave na kontinuum, uz očekivanje da će to omogućiti da se nađu grupne strane (cluster points?), pre nego da se pokuša razvrstavanje na osnovu prisustva ili odsustva izvesnih odlika. U svetlu teorijskih merila korišćenih u izgradnji kontinuuma, mi smo onda u stanju da pustimo podatke da nas obaveste o zbiljskoj podeli sistema a presecanjem kontinuuma na ovim tačkama, stekli bismo niz značajnih vrsta.

Ovaj postupak ima izvesne nedostatke u vezi razvoja opšte političke teorije od kojih je najznačajniji što donosi jedno, u osnovi, opisno razvrstavanje sa najmanjim mogućim deduktivnim sadržajem. Još uvek bi ostalo neophodno pažljivo ispitivati tako postignuto razvrstavanje da bi se otkrilo da li ono može predložiti teorijski okvir sa višim deduktivnim sposobnostima. Ali ovo ne znači da to što se sistemi nalaze na kontinuumu ne predstavlja prednost. Kao prvo, videćemo da odlike koje su uvršćene u lestvicu odista imaju važan teorijski značaj. Kao drugo, pošto će položaj na kontinuumu biti u vezi sa izvesnim brojem drugih političkih odlika, tako izvedeno razvrstavanje bi trebalo da bude bogato u hipotezama koje je moguće proveriti.

Stavljanje na lestvicu primitivnih političkih sistema je posebno primereno pošto izgleda da oni poseduju raznolikost politički značajnih odlika koje se podudarno razlikuju. A antroplozi su težili da naglase upravo ovu stranu, po očigledno nesrazmernoj pažnji koju su dali prisustvu ili odsustvu organizovanog vladavinskog aparata za uređivanje upotrebe sile i nasilja. Ako naširoko protumačimo njihovu suštinu, možemo videti da oni, u krajnjem, govore da je kritično značajna promenjiva u funkcionisanju izvesnog političkog sistema stepen strukturalnog razlikovanja između političkih i drugih vrsta društvenih uloga u ispunjava-

nju različitih političkih funkcija. Kako se ispostavlja, ova odstupanja naginju ka tome da budu uzajamno međuzavisna sa drugim glavnim političkim i društvenim varijablama. Ono što nije pojašnjeno u literaturi jesu vrste razlikovanja koje se mogu dogoditi, i način na koje se ove vrste odnose jedna prema drugoj i prema drugim merama političkog sistema sa kojima mogu biti u vezi. Koristeći političko razlikovanje uloga kao polaznu tačku, a u sasvim pokusnom i istraživačkom duhu, pogledajmo šta znače ove napomene u vezi sa razvrstavanjem sistema.

Samo razlikovanje javlja se na nekoliko načina. Možemo razlikovati političke uloge od drugih društvenih uloga, možemo razlikovati jednu vrstu političke uloge od druge i možemo razlikovati po stepenu specijalizacije koja je u vezi sa različitim političkim ulogama. Pogledajmo, zauzvrat, na svaki od ovih vidova.

Prvo, razlikovanje se može odnositi na stepen do kojeg se politička uloga može prepoznati u odnosu na druge društvene uloge. Ovde će uvek postojati makar razlika između onih koji vladaju i onih kojima se vlada, pošto ni u jednom sistemu deca ne učestvuju u zadacima donošenja odluka, a, po pravilu, isključeni su i žene i deca. Ali, što se tiče onih koji učestvuju u političkim funkcijama, može se pojaviti potpuno spajanje političkih i drugih društvenih uloga. U nekim afričkim političkim sistemima, na primer, sve zadatke, sa izuzetkom onih koji se dodeljuju ženama i deci, vrše stariji muškarci. Nema posebnih merila koja nam omogućuju da ustanovimo kada stariji vrši političku, u poređenju sa, ekonomskom, religijskom ili čisto porodičnom ulogom. Postoji samo jedna uloga starijeg muškarca, i preko nje nosilac ispunjava sve funkcije. Ali, iako postoji stvarno spajanje funkcija, možemo ih analitički razlikovati u pojmovima koje ponašanje u određenoj ulozi ima po različite političke funkcije koje, kao što smo ranije pretpostavili, moraju da budu ispunjavane u svakom društvu.

Kao drugo, razlikovanje se koristi da bi se odnosilo na stepen do kojeg se političke uloge mogu razlikovati jedna od druge. Neki sistemi imaju više različitih političkih uloga od drugih sistema. Neki imaju samo jednu političku ulogu, kakva je ona najvišeg poglavice ili člana saveta vođa. Drugi imaju izvestan broj dobro određenih uloga. Razmotrite, na primer, sistem sa najvišim poglavicom, prostorno odvojenim mesnim poglavicama ili vazalima i pripojenim podređenima kakvi su glavari, čarobnjaci, naoružani stražari i drugi dvorski zvaničnici. Možemo tako-

đe susresti neformalne, uticajne vrste, osobe koje nemaju zvanje, ali čije se mišljenje traži i čiji interesi se dosledno uzimaju u obzir. Složena društva odražavaju najviši stepen umnožavanja uloga u politici.

I kao treće, razlikovanje se može odnositi na stepen do kojeg političke uloge ispunjavaju bilo posebne ili višestruke i raširene funkcije. U onoj meri u kojoj u većini sistema srećemo makar neko razlikovanje između vladara i podanika, postoji izvesna razlika u funkciji. Ali, ograničimo naše primedbe na samu vladajuću grupu. Tamo gde postoji samo jedna politička uloga, kao kod najvišeg poglavice ili člana saveta, sve političke zadatke će izvoditi ovaj vođa i neće biti razlikovanja. Međutim, tamo gde postoje dve ili više političkih uloga, dve su mogućnosti. Može biti razlikovanja bilo u pogledu vrsta zadataka koje izvodi svaka politička ličnost, ili samo u pogledu stepena na kojem se izvode slični zadaci. Sauthol (21) ukazuje upravo na ovu vrstu razlike kada povlači razliku između piramidalnih i hijerarhijskih struktura. U piramidalnim strukturama on vidi slične moći koje se ponavljaju na svim ravnima, dok su u hijerarhijskim „izvesne moći su rezervisane na vrhu strukture, a manje moći se dele na njenim nižim ravnima". (str. 251)

Tako, imamo sisteme u kojima, na primer, postoje najviše poglavice i poglavice pratioci, ili, kao u idealnom evropskom feudalnom poretku, postoji knez ili gospodar na vrhu piramide vazala i manjih vazala. U takvim sistemima, političke uloge na svim ravnima vlasti izvode istovetne vrste poltičkih zadataka. Delokrug vlasti će se razlikovati prema ravni, ali nema podele ili specijalizacije zadataka vezanih za svaku ravan. Najviši poglavica, podpoglavica i poglavica ispod njega razlikuju se samo po činu: svaki sakuplja danak, ima svoj sopstveni dvor, rešava sukobe svojih podanika, i izvodi čitav ospeg političkih funkcija za one koji zavise od njega. I ovo je tako, mada na svakoj ravni vlasti može postojati specijalizacija političkih uloga, to jest, podela zadataka između poglavice na toj ravni i zvaničnika koji su sa njim u vezi. Ovde je specijalizacija horizontalna i događa se u okviru, a ne između, različitih ravni piramide.

U hijerarhijskim, nasuprot piramidalnim sistemima, specijalizacija se takođe događa vertikalno. Na primer, upotreba sile kao sankcije može biti rezervisana za najvišeg poglavicu. On sam može da smakne ili da pokrene vojnu stranku. Ovde imamo ne samo različite političke uloge na različitim ravnima, već i funkcije na jednoj ravni koje se ne ponavljaju na drugim ravnima.

Korisnost i krajnja jednostavnost ove trostrane lestvice razlikovanja proističe iz činjenice da su promenjive, ovde naznačene, međuzavisne. Tako će sistem nizak po razlikovanju političkih od društvenih uloga obično, takođe, biti nizak i po drugim dvema promenjivama. Kada političke uloge počnu da se odvajaju od drugih društvenih uloga, uvećava se verovatnoća da će političke uloge takođe početi da se međusobno razlikuju. A stepen do kojeg se ovo dešava će povećati verovatnoću da se svaka odvojena vrsta uloge postići specijalizovane zadatke ili delatnosti, usmerene na ispunjavanje naročitih funkcija. Tako, idući kontinuumom od nižeg prema višem kraju, sve mere će težiti da se kreću zajedno i dosledno u istom pravcu. Međutim, ove promene se mogu dogoditi u različitim razmerama. Stoga bi sistemi koji su visoki u razlikovanju političkih od društvenih uloga trebalo da budu dostupni za razvrstavanje u vezi sa stepenom do kojega su političke uloge međusobno diferencirane. Slično, sistemi koji imaju jednake stepene razlikovanja između političkih uloga mogu odstupati u pogledu raširenosti ili posebnosti zadataka koje izvode oni koji vrše ove uloge.

Jedno od središnjih vrsta ispitivanja vezanih za ovaj pristup razvrstavanju bi bilo istraživanje uslova pod kojim se pojavljuju promenjivi stepeni razlikovanja. Do koje se mere, na primer, razlikovanje menja prema veličini društva; prema etničkom sastavu; prema načinu života; prema učestalosti, sadržaju i vrsti načinjenih zahteva; prema prirodi mreže opštenja; prema tehničkim potrebama za primenu odluka; prema opštim stavovima prema vlasti; prema društvenoj strukturi, kako je utvrđeno u srodničkim i drugim vrstama društvenih odnosa; prema vrstama ličnosti koje su nadmoćne u društvu, te prema mogućnosti pristupa fizičkim sredstvima (štit i koplje u poređenju sa puškama, tenkovima, avionom i bombama) za prisvajanje, pobunu i osvajanje. Ove promenjive se pridodaju fizičkom, društvenom i psihološkom okviru u kojem izvestan politički sistem mora da deluje, a na koji će odgovoriti.

Ako smatramo da su stepeni razlikovanja uloga unutrašnje promenjive, zanemarivati spoljne promenjive kakve su one upravo pomenute bi bilo jednake vrednosti kao posmatrati političko ponašanje kao zatvoreni sistem. Uzima se kao gotova stvar da se politički sistem mora posmatrati kao otvoreni sistem, koji odgovara na promene u nepolitičkim, mada politički značajnim, činiocima. Sve u svemu, pored učinka takvih spoljnih promenjivih kao što su veličina, broj subkultura, srodstvo, stambeni uzorci i načini života, literatura o primitivnim političkim sistemi-

ma ne posvećuje mnogo pažnje društvenom okruženju u kojem sistem funkcioniše. A, ipak, uzimanje uzoraka društava je tako široko da tehnike statističke korelacije mogu čak i sada da se koriste u cilju dolaženja do neke početne približne vrednosti mogućeg odnosa ovih parametara sistema prema odstupanjima u razlikovanju uloga.

Mi se, razume se, ne zanimamo za razlikovanje uloga, samo po sebi. Ako razvrstavanje sistema po ovim crtama treba da ime ikakvu korisnost, ono mora da popravi naše razumevanje kako različite vrste sistema deluju. Prednost pristupa razvrstavanju uloga je što možemo očekivati da ćemo pronaći odstupanja drugih značajnih političkih odlika vezanih za svaku tačku skupljanja na kontinuumu razlikovanja uloga. Na primer, možemo postaviti hipotezu da će značajni porasti u razlikovanju uloga biti praćeni važnim razlikama (1) u merilima regrutacije, (2) u potraživanjima legitimne upotrebe sile kao sankcije, (3) u stalnosti poličkih procesa i (4) u stepenu razdeljivanja strukture podrške – da pomenemo samo nekoliko promenjivih. Istražimo ovu hipotezu u pojedinostima.

(1) Na nižem kraju kontinuuma, gde je razlikovanje nisko ili ga nema, regrutovanje za spojene društveno-političke uloge će se u velikoj meri smatrati uzročnikom. Društva se ovde sastoje od malih, neizdiferenciranih srodničkih grupa, koje retko premašuju osnovnu porodicu, kao u slučaju Bušmana. Pol, starost i biološke veze su odlučujuća merila za dodeljivanje društvene uloge izvesnoj osobi. Pošto stariji muškarci vrše sve političke zadatke, političke uloge i uloge vezane za pol, srodstvo i starost su nerazaberive. Svi srodni odrasli muškarci u skupini su članovi saveta tabora, a čak ni glavešina porodice nema nikakvo posebno pravo da donosi odluke za skupinu kao celinu ili da rešava sporove. Stariji muškarac može imati, po pravu, nominalnu ulogu glavešine, kao što je slučaj među Bušmanima, ali pored ograničenih upravnih zadataka koje može da vrši, vlast saveta nad skupinom je jednako raspršena kao kod biološkog oca u inokosnoj porodici.

Kako se razlikovanje uloga povećava, srodstvo kao odlučujući činilac uloge slabi, naročito kada počnu da se pojavljuju posebne političke uloge. Merila srodstva počinju da se zamenjuju postignućem zasnovanim na ličnim vezama odanosti, i naročitim odlikama kakve su junaštvo u boju, bogatstvo i položaj, kao i druge vrednosti istaknute u toj kulturi. Srodstvo ne mora potpuno da izgubi značaj: među mnogim Bantu plemenima sa visoko diferenciranim političkim strukturama, na primer, uloga najvišeg poglavice pada samo na kandidata u naslednoj lozi, u

okviru kraljevskog klana. Ali kandidat mora takođe da ima dovoljno veštine i dobrog glasa da bi rasporedio podršku dobnih skupina ili drugih društvenih grupa. Pripisana merila će ograničiti opseg izbora i povećati nečije prilike da postane poglavica, ali merila postignuća će odrediti koji će od naslednih kandidata zadobiti čast poglavice.

Pripisana merila srodstva će nastaviti da imaju značajne posledice po način na koji nosioci uloga ispunjavaju svoje funkcije. Ovo je glavno mesto kod Folerove (Faller, 10) studije plemena Soga.[3] Tu on pokazuje da će osoba često zauzimati srodničke i političke uloge koje joj nameću nespojive zahteve i očekivanja. Tako izazvani sukob, između takve osobe i njenih dvaju izbornih okruga, nameće značajna ograničenja funkcionisanju upravne organizacije.

(2) Na nižem kraju lestvice možemo očekivati da potraživanje upotrebe legitimne sile u sankcionisanju odluka neće morati da bude više nego najmanje moguće, ako uopšte i postoji. Sistemi na ovoj ravni imaju sklonost da se, u velikouj meri, oslone na psihološke ili moralne sankcije. Ali, opet, krećući se kontinuumom, možemo postaviti hipotezu da što je viši stepen razlikovanja i specijalizacije u političkoj strukturi, veća će biti težnja da se pojača vlast upravne organizacije. Pojaviće se strukture kroz koje vladaoci mogu da proizvode podršku, uključujući veće oslanjanje na monopolisanje legitimne upotrebe sile.

Sasvim je očigledno zašto bi ova sklonost trebalo da prevlada. Usled visokog stepena razlikovanja, grupa političkih vođa koja ima prevlast u upravnoj organizaciji će biti u stanju da nadzire tehnička sredstva za donošenje i primenjivanje odluka. Zahtevanje jedinstvenog prava da se koristi legitimna sila je omogućeno ovim nadzorom, a istovremeno ga i pojačava. Ono postaje, uopšte uzev, prihvatljivo jer ispunjava potrebu društva kao celine za postojanošću i redom.

(3) Na nižem kraju kontinuuma odluke donesene na visokom nivou će imati sklonost da budu sporedne, to jest, da se donose samo kada treba da se razreše sporovi koji pogađaju celo društvo. Porast razlikovanja političkih uloga je, sam po sebi, pokazatelj porasta sukoba kojima se ne može privatno rukovati i stoga se moraju upravljati političkim sredstvima. Kako takvi sukobi budu rasli u opsegu i učestalosti, nove poli-

[3] Soga – narod Bantu grupe koji živi između jezera Viktorija i Kjoga, istočno od Nila. Četvrta etnička grupa po veličini u Ugandi. Vrlo slični Gondima koji žive zapadno od njih. Danas većinom hrišćani. (prim. prev.)

tičke uloge će biti sklone da zadobiju veću stalnost u funkcionisanju. Sama činjenica da ima još toga da se učini će značiti da će grupa rukovodilaca morati da bude postojano na raspolaganju da to čini, da bi sistem održao samog sebe. Porast bremena političkog rada vodi većem razlikovanju u svakom pogledu, a ovo zauzvrat čini verovatnim da će vlasti imati dovoljno toga da čine ne bi li ih držale stalno zauzetim. Ovo može da se povratno odrazi na razlikovanje samih uloga, kada bi se pokazalo da nedavno izloženi Parkinsonov (Parkinson) zakon može da se primeni na primitivne kao i na moderne sisteme.

(4) Može se očekivati da se stepen razdeljivanja strukture podrške menja obrnuto srazmerno razlikovanju. Tamo gde je razlikovanje nisko, verovatno je da će stepen razdeljivanja biti visok, jer ulazak ili povlačenje političkih jedinica ne preti ravnoteži političkih interesa, ili položaju ijedne političke grupe. Ali, kako se razlikovanje povećava, a pojavljuju središnje političko vođstvo i upravna organizacija, cepanje, spajanje i prirast su skloni da ugroze interese svih ili nekih delova središnje grupe. Ovakav je slučaj čak i u modernim složenim društvima: svedoci smo smo duge bitke oko državnosti Aljaske i Havaja.[4] Toliko mnogo grupa je videlo pretnju svojim interesima prijemom ovih segmenata u državnost, da potvrdno delovanje nije moglo decenijama da se preduzme.

Kako se razlikovanje povećava, ne samo da će se ovo odraziti na stepen razdeljivanja usled straha od toga da će se upropastiti nečiji planovi, već će i samo postojanje upravne organizacije i političkog vođstva vezanog za nju omogućiti državi da spreči svaki porast razdeljivanja. Kako se razlikovanje povećava, povećava se i sposobnost da se monopolizuju sredstva za upotrebu legitimne sile. Ova sposobnost sama po sebi može da bude i svojevrsno da se koristi da umanji barem one vrste razdeljivanja koje umanjuju veličinu članstva političkog sistema, i da propisuju uslove pod kojima će ulazak novih segmenata biti dozvoljen. Ovo je jednostavno drugi način da se kaže da je odlika visoko diferenciranih sistema da razviju sredstva za održavanje celovitosti politilke zajednice kao celine.

Porast u razlikovanju ima sličan učinak na razdeljivanje u okviru političkog sistema, to jest, tamo gde nije u pitanju odeljivanje segmenata od političke zajednice. U sistemima sa niskim stepenom razlikova-

[4] Premda je postala deo SAD još 1867, Aljaska je primljena kao 49 država američke unije tek 3. januara 1959. Havaji su zvanično teritorija SAD od 1900. a položaj države u Uniji su stekli 1959. kao 50 država. (prim. prev.)

nja, nema grupe političkih vođa ili upravne organizacije koja posmatra ceo politički sistem kao svoj izborni okrug. U skladu s tim nema grupe osoba koja ima interesa da se upliće u porast ili opadanje razdeljivanja. Bez obzira koji činioci doprinose porastu ovoga, proces može da deluje bez ograničenja. Ali tamo gde imamo razlikovanje vođstva i upravnih uloga, dve sklonosti koje dåluju na sprečavanju su na delu. S jedne strane, vođe koje se bore za političku moć mogu težiti da stvore nove grupe za podršku ili da daju prednost novom svrstavanju postojećih, u zavisnosti od okolnosti. Razbaštinjeni sinovi ili drugi rođaci u redosledu za položaj poglavice u primitivnim sistemima će se svojevrsno uključiti u protegnute i dugotrajne sporove sa razlučivim učinkom na stepen razdeljivanja.

S druge strane, oni koji poseduju položaje legitimnog autoriteta će težiti da održe ravnotežu koja im je omogućila da prisvoje moć. Oni će delovati na tome da učine postojanim broj i svrstavanja segmenata. Mada se ishod, u smislu mogućeg stepena razdeljivanja, ne može predvideti za bilo koji dati slučaj, pošto je na delu toliko mnogo čisto situacionih ili slučajnih promenjivih, mi ipak možemo očekivati da će barem sveukupni učinak biti da se umanji stepen razdeljivanja, u odnosu na onaj koji bi se dogodio da nije postojala diferencirana politička struktura. U najboljem slučaju, kako se čini u literaturi, verovatno je da postoji apsolutna razlika u stepenu razdeljivanja između onih sistema na krajnjim krajevima lestvice, pri čemu stepen odgovara obrnuto srazmerno nivou razlikovanja, uzimajući naravno u obzir razlike u veličini stanovništva društava koja su u pitanju.

Ja sam ovde imao posla sa samo nekoliko odlika za koje možemo očekivati da se menjaju pri razlikovanju uloga. Kao što sam pokazao, razvrstavanje zasnovano na odlikama kakve su ove, koje su kako se čini, u vezi sa stepenima političkog razlikovanja, podrazumeva se već u podacima. Zadatak bi bio razdeliti sve sisteme na ovom kontinuumu da bi se otkrilo gde se zbivaju sakupljanja i iskoristiti ova obaveštenja kao osnovu za izgradnju korisnog razvrstavanja.

Ovo naravno nije poduhvat koji se ovde može preduzeti. Namera mojih napomena je da jednostavno pokažu da se usredsređena pažnja mora dati pitanjima opšteg opojmljivanja u polju političke antropologije, i da predlože jedan probitačan put koji bi sledili teoretičari. Podaci su sakupljeni. Ono što nam je hitno potrebno jeste teorijski rad.

Literatura

(1) Apter, D. The Gold Coast in transition (Zlatna obala u tranziciji). Princeton Univ. Press, 1955.
(2) Ardener, E. W. The Coastal Bantu of the Cameroons (Obalni Bantui Kameruna). London: International African Institute, 1956.
(3) Barnes, J. A. Politics in a changing society (Politika u društvu koje se menja). London: Oxford Univ. Press, 1954.
(4) Beattie, J. H. M. *Africa* 26: 265-76 (1956).
(5) Bradbury, R. E. The Benin kingdom and the Edo-speaking people of southwestern Nigeria (Kraljevina Benin i narod jugozapadne Nigerije koji govori edo). London: International African Institute, 1957.
(6) Cole, F. C. The Bukidnon of Mindanao (Bukidnoni Mindanaa). Chicago: Chicago Natural History Museum, 1956.
(7) Cunnison, i. Africa 26: 2-16 (1956)
(8) Easton, D. The political system, an inquiry into the state of political science. New York: Alfred A. Knopf, 1953.
(9) ---, *World Politics* 9: 383-400 (1957)
(10) Fallers, L. A. Bantu bureaucracy. Cambridge: W. Heffer and Sons. Ltd., 1956.
(11) Fortes, M., and E. E. Evans Pritchard. African political systems. Londo: Oxford Univ. Press, 1940.
(12) Gamble, D. P. The Wolof of Senegambia. London: International African Institute, 1957.
(13) Gluckman, M. Political institutions. In E. E. Evans-Pritchard, *et. al., eds.,* The istitutions of primitive societies (Glencoe: The Free Press, 1956)
(14) Gunn, H. Pagew peoples of the central area of northern Nigeria. London: International African Institute, 1956.
(15) Lienhardt, G. *Africa* 27: 341-55 (1957)
(16) Lowie, R. H. The origin of the state. New York: Harcourt, Brace and Co., 1927.
(17) Mednick, M. „Some Problems of Moro Hitorical and Political Organization," *Philippine Stud. Rev.* 5: 39-52 (1957).
(18) Oliver, D., and W. B. Miller. *Amer. Anthrop.* 57: 118-21 (1955).
(19) Schapera, I. Government and politics in tribal societies. London: Watts and Co., 1956.

(20) Smith, M. G. *J. Roy. Anthrop.* Inst. 86: 39-80 (1956)
(21) Southall, A. W. Alur society. Cambridge: W. Heffer and Sons, Ltd., 1953.
(22) Turner, V. W. Schism and continuity in African society. Manchester: Manchester Univ. Press, 1957.
(23) Wallace, Anthony F. C. *Sthwest. J. Anthrop.* 13: 301-21 (1957).
(24) White, C. M. N. *Africa* 27: 59-74 (1957)
(25) Winter, E. A. Bwamba: A structural-functional analysis of a patrilineal society. Cambridge: W. Heffer and Sons, Ltd. (for the East African Inst. of Soc. Res.) 1956.

S engleskog preveo: Slobodan G. Marković

Drugi deo
IDENTITET, MOĆ I NASILJE U POLITICI

V. Dž. M. Mekenzi (W. J. M. Mackenzie)

DELJENI IDENTITET[1]

Korišćenje jezika za sankcionisanje akcije je upravo ono po čemu se politika razlikuje od drugih metoda dodeljivanja vrednosti. Kroz jezik, neka grupa može ne samo ostvariti neposredan rezultat, već takođe i zadobiti pristanak onih od kojih je potrebna trajna podrška. I više od toga, upravo je govor i reagovanje na njega ono što pokazuje meru političke moći, a ne veličina sile koja se primenjuje. U politici sila označava slabost, kao što to čini silovanje u seksu. Razgovor, sa druge strane, predstavlja takmičarsku razmenu simbola, referentnih i evokativnih, kroz koju se dele i dodeljuju vrednosti i ostvaruje koegzistencija. Sasvim je fer žaliti se da političar nije vešt u svom govoru, ali žaliti se zbog toga što govori znači ne razumeti poentu.

Marej Edelman, *Simbolička upotreba politike*[2]

Najpoznatija i stoga najmanje primećena vrsta identiteta je gramatički identitet, koji se ispoljava kroz lične zamenice, a posebno „ja" i „mi", kao i infleksijama, u onim jezicima koji imaju inflektivne glagole. Grčki i latinski, na primer, mogu biti relativno oskudni (u poređenju sa engleskim) u upotrebi nominativa ličnih zamenica, pa se stoga ovi često pojavlju kada se želi dati poseban naglasak.

Svakako, o ovoj temi mora da postoji diskusija u obimnoj literaturi o komparativnoj lingvistici. Postoji, naprimer, veoma zanimljiva analiza[3] upotrebe drugog lica jednine i drugog lica množine u onim jezicima u kojima distinkcija između „ti" i „vi", sa značenjem jednine, još uvek označava updaljivu društvenu razliku, kao u francuskom i nemačkom. Otuda važnost francuskog glagola „*tutoyer*" i društvena analiza koju on im-

[1] W.J.M. Mackenzie, *Political Identity*, Penguin Books, London, 1978.

[2] Murray Edelman, *The Symbolic Uses of Politics,* Illinois University Press, 1967, str. 114.

[3] R. Braun (Brown) i A. Gilmen (Gilman), *The Pronouns of Power and Solidarity* („*Zamenice moći i solidarnosti*"), 1960 u P. Điljoli (Giglioli) *Language and Social Context* („Jezik i društveni kontekst"), Penguin, 1972; videti takođe poglavlje 5, str. 105 ff u knjizi Pitera Tradžila (Peter Trudgill) *Sociolinguistics: An Introduction* (*Uvod u sociolingvistiku*), Penguin, 1974.

plicira. Kome i u kom kontekstu je umesno koristiti „*tu*" (ti) pre nego „*vous*" (vi)? U marginalnim slučajevima kakva je taktička implikacija skretanja razgovora ka „*tu*" ili ka „*vous*"? U nekim jezicima postoje komplikacije (na primer, u italijanskom i španskom) jer se pojavljuje jedna treća mogućnost, honorifička upotreba trećeg lica jednine *lei* ili *usted*, što su skraćeni oblici od *la vostra Signoria* i *vuestra Merced*. A postoje i različite perifraze kao uporeba „*one*" ili „*on*" ili pasiva, ili bezličnih glagola (kao u latinskom i grčkom) koja odlaže ili izvrdava izbor između manje ili više honorifičnih načina obraćanja „značajnom drugom".

G. H. Mid[4] bazira najveći deo svoje analize na antitezi „ja" i „mi"; prozna poema Martina Bubera[5] *Ich und Du* (Ja i ti – ili bi trebalo da bude ja i vi?) izvršila je veoma veliki uticaj; *Posle Babelja* Georga Štajnera (str. 97) je kratak izlet na temu ja/ti/on; Sartr u *Biću i ništavilu* ima poglavlje o „'L'Être avec' (Mitsein) i „Nous"".[6] Ovo postoji i kod Džordža Mekdonalda Frejzera (George Macdonald Frazer) u prikazu knjige o feldmaršalu Slimu (Frejzer je tvorac 'Flešmena' i dobar sudija vojničkih nijansi)[7]. Na kraju rata, govoreći o japanskoj armiji, rekao je na ponovnom okupljanju burmanskih veterana: „Vi ste je iscepali na komade". Koliko bi se generala oduprlo iskušenju da kažu „mi"? Slimu to ni na pamet ne bi palo.[8] Međutim, ne raspolažem nikakvom bibliografijom za „ja/mi" i u tom smislu moja analiza je naivna.

Mada se „ja" i „mi" pojavljuju u svim zapadnim jezicima, prvo što treba naglasiti je da izgleda da za to ne postoji nikakva logička nužnost; u onom „se" (ako „se" mora) moguće je naći perifraze pomoću kojih se oni mogu izbeći. Nisam dopustio da se reč „ja" u ovom tekstu pojavljuje suviše slobodno, ali ne bi bilo teško korigovati je pišući „ovaj pisac" ili korišćenjem pasiva ili raznih beličnih oblika. Na engleskom jeziku izgleda pomalo čudno istrajno izbegavati prvo lice jednine. Ali postoje neki slučajevi (vodeći članak, na primer, ili naučni rad) u kojima je jasno

---

[4] G. H. Mead, *Mind, Self and Society: from the standpoint of a social behaviorist* („*Um, sopstvo i društvo: sa stanovišta socijalnog bihejvioriste*"), Charles W. Morris ed., Chicago University Press, 1934.

[5] 1923; na engleski preveo i uredio Volter Kaufman (Walter Kaufmann), (T.& C. Clark, Edinburg, 1970); V. W. Turner (1974, str. 47, 68, 251) odnosi se na Buberovo suštinsko Mi: sumnjam da je to ovde relevantno.

[6] *Essai d'ontologie phénoménologique* („*Esej o fenomenološkoj ontologiji*"), Gallimard, 1943, str. 484-503. Ovo poglavlje sadrži prilično konfuznu diskusiju o francuskoj reči '*on*'.

[7] Ronald Lewin, *Slim: The Standardbearer* („*Slim: stegonoša*"), Leo Cooper, 1976.

[8] *Glasgow Herald*, 2. decembar 1976.

da je pogrešno upotrebljavati reči „ja" ili „meni"; pogrešno zbog toga jer postoje konteksti u kojima je bezličnost neophodna i primerena. Postoje i neobični slučajevi kada čovek govori o sebi u trećem licu; ovakav slučaj je kod deteta koje koristi svoje lično ime jer je njegovo razumevanje zamenica prilično slabo; zatim sofisticirani slučaj u kojem se govornik pravi da je izašao iz sopstvene kože i ironično razmišlja o *egu*; pa slučaj krute formalnosti – „Za Vojvotkinju, poziv od Kraljice na igru kroketa"; „Od Kraljice, poziv za Vojvotkinju na igru kroketa".[9]

Slično je i sa prvim licem množine. Reći „mi" podrazumeva stav da se svoje biće deli sa drugima, i možda je bolje da se čovek uzdrži od takvog opredeljenja. Odista, „mi" je često retoričko sredstvo, stvar manipulacije, kojim se čovek delikatno usuđuje da ljude stavi zajedno u svežanj koji obuhvata i samog govornika. Sve ove teškoće se mogu ublažiti perifrazama.

Kaže se da je ovo karakteristično za lingvističko korišćenje u Japanu, pa se može videti kako bi moglo biti moguće konstruisati jezik bez „ja/mi" i odgovarajuće glagolske oblike.[10] Ali ne mogu da zamislim nekakav društveni entitet koji ne bi posedovao takva značenja kao „ja" i „mi"; to su ekstravagantni pojmovi koje je veoma teško tretirati filosofski, čak i kada su prerušeni kao ego-identitet i društveni identitet.

Jedna komponenta u istoriji reči „identitet" je ideja o određenom entitetu koji istrajava, koji ostaje isti kroz vreme. Veoma je pogodno što je Otvoreni univerzitet uzeo ovu temu kao osnovu za jedan od uvodnih kurseva iz filosofije,[11] jer ona može da posluži kao tipičan slučaj problema koji je u suštini filosofski. Čim počnemo da razmišljamo o uslovima da bi diskurs uopšte postojao, naletimo na zagonetku „*stvari*" koje „*traju*" u „*vremenu*". Zdrav razum, opservacije i generalizacije nam pokazuju da nijedna *stvar* ne istraje u *vremenu*. Vreme je tok; Heraklit je to na jezgrovitom grčkom jeziku sažeo u dve reči negde u petom veku pre naše ere, dok je Lukrecije pragmatičnije rekao isto u latinskom heksametru u svojom poemi o *Prirodi stvari*, naslov koji je sedamdesetih preuzeo jedan oksfordski filosof.[12] Nijedan materijalni predmet ne traje bez pro-

[9] *Alisa u zemlji čuda*, poglavlje 6.

[10] Pošto sam ovo napisao, naišao sam na jednu knjigu iz naučne fantastike koja postulira upravo takvo društvo: Robert Silverberg, *A Time of Changes* („*Vreme promena*"), Gollancz, 1973. Mitološki zadatak junaka knjige je da ovo promeni.

[11] Gordon Vesey (ed.), *Personal identity* („*Lični identitet*"), Open University Press, 1973.

[12] A.M. Quinton (Routledge & Kegan Paul, 1973).

mene, pa ipak istrajnost predmeta je uslov za diskurs. Šta onda istrajava? I tako do filosofiranja o istrajnosti nematerijalnih „stvari", tema koja i sama „istrajava" od Platona do današnjeg dana.

Kada mu se pristupi na ovaj način, „identitet ličnosti" je samo jedan slučaj opšteg filosofskog problema, problema istrajavanja stvari, i koliko sam uspeo da istražim u Poglavlju 2, lična upotreba reči „identifikovati" pojavila se prilično kasno u svojoj istoriji. Ali nema ničeg lošeg u takvoj upotrebi jezika, niti na njenom širenju na korišćenje prvog lica množine, sve dok ne dozvoljavamo da nas ona zbuni. Na primer, svako ljudsko biće ima fiziološki identitet, postoji nešto u svakom telu što fiziološki dozvoljava i „odbacuje" presađivanje „stranog" tkiva. Ali to nije ista vrsta „identiteta" kao ona samosvesnog posmatrača, „ja": gramatički, „mi" se dodeljuje ulozi sličnoj ulozi „ja" i ova analogija je ponekad preterana.

Ako imate malu decu, možete primetiti sasvim rano da sa jezikom ona počinju da koriste prisvojni pridev reči „ja": „moje" se izgovara (bar u našem porodičnom iskustvu) gotovo odmah posle reči „ne"; obe ove reči su oznake određene faze u razvoju samopotvrđenja.

Moj lični utisak je da se „ja" i „moje" pojavljuju pre „mi" i „naše", ćto su pojmovi koji dodaju jednu drugu dimenziju teškoće, dimenziju deljenog identiteta.

Možda postoje neka deca koja nikada ne nauče „pravilnu" upotrebu reči „mi"; ona počinju da je koriste imitiranjem, ali ne osećaju njenu vezujuću snagu, njenu emocionalnu boju. Bilo kako bilo, čini se da sada postoji saglasnost među profesionalnim proučavaocima, u mnogim srodnim disciplinama, da razvoj jezika nije moguće pojmiti izuzev u odnosu na „značajne druge". „Kaspar Hauzer" beba[13], odgajana u tišini i izolaciji kao Kaspar Hauzerova ptica, nema jezik – nema sredstva za govorenje „ja". Pa ipak je mogućnost govora urođena, što je ilustrovano na primeru veoma teškog i delikatnog procesa obučavanja deteta koje je rođeno slepo i gluvo.

Ono što je moje, ja prisvajam: ono što je naše, mi delimo. Ono što je moje nije tvoje: „mi" isključuje „njih" iz onoga što „mi" delimo. Da li su to ljudski instikti, da li je to deo čovekovog fiziološkog nasleđa da prisvaja za sebe a i da deli sa drugima? Tu čovek samo posrće od jednog teškog

[13] Nedavno je o ovoj priči Verner Hercog, zapadnonemački režiser, snimio film *Zagonetka Kaspara Hauzera.*

pitanja do drugog. Nedavni radovi na etologiji životinja dali su obilje zapaženih činjenica koje su najpre generalizovane kroz termine kao što su „teritorija", „lični prostor", „agresij", „vezivanje", „ritual", koji interpretiraju životinjsko ponašanje kroz analogije sa ljudskim. Jasno je da nije legitimno zatim te analogije vraćati nazad i „dokazivati" da u tim pogledima ljudi dele biološko nasleđe sa drugim društvenim životinjama. Druga generacija etologa je toga dobro svesna i oni nastoje da očiste svoj naučni jezik od antropomorfnih implikacija. Veoma je zanimljivo posmatrati ptice i životinje; ali čovek mora da se čvrsto drži činjenice da niko od njih, čak ni najekspresivnije ptice ili majmuni, nema nikakvu predstavu o *govorenju* „ja" ili „mi" ili „oni".[14] Oni to možda mogu da onjuše ili da ispolje, ali ne mogu da ga izgovore. Smatram da nam ne pomaže u našem sadašnjem problemu, koji se duboko bavi jezikom (sa „Kako govoriti", kako je to izrazio Dž. L. Ostin[15], ako istraživanje gurnemo nazad na fiziološko nasleđe ponašanja.

Da li je moguće videti više u „prisvajanju", „deljenju" i „isključivanju" od prividne jednostavnosti ličnih zamenica. Sasvim mala deca mogu biti žestoko posesivna oko predmeta „vlasništva"; moramo li stoga da tvrdimo da je „privatna svojina" „prirodna"? Svakako ne, osim ako se isti status ne prizna „zajedničkoj svojini", „našem", što ima podjednako dobro utemeljeno kako u jeziku tako i u antropolоćkim zapažanjima. Postoje još zanimljivija pitanja u vezi sa deljenjem materijalnih i nematerijalnih „stvari". Možda ove druge stvari kao što su jezik, akcent, rituali, religiozna verovanja, načini opstanka lakše privlače rež „naše" nego reč „moje": „stilovi narodnog života" (da upotrebimo reč V. G. Samnera)[16] su po svojoj prirodi stvari koje su zajedničke. Ali je sasvim uobičajeno naći pojedince isto toliko vezane za „moj način kako ja radim stvari", koliko i za „moj alat", fizičke predmete koji postaju izrazi za nešto apstraktno. Uopšte nije lako razlikovati konkretno i apstraktno u govoru običnih ljudi.

---

[14] Ali videti Eugene Linden, *Apes, Men and Language* („*Majmuni, ljudi i jezik*"), 1975; Penguin 1976. Šimpanze nisu fiziološki opremljene da govore „ali da li oni mogu da nauče da koriste jezik znakova koji sami izmisle?" Ovo pitanje ostaje otvoreno.

[15] *How to Talk: some simple ways* („*Kako govoriti: nekoliko jednostavnih načina*"), 1952, Dž. L. Ostin (J. L. Austin) u *Philosophical Papers* („*Filosofski članci*"), Dž. O. Urmson i G. J. Vornok (G.J. Warnock) (urednici), Clarendon Press, 1961), str.181.

[16] W. G. Sumner, *Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and morals* („*Stilovi narodnog života: studija sociološkog značaja upotrebe, ponašanja, navika, običaja, i morala*"), 1907; novo izd je Dover, New York, 1959.

Još jedan problem se pojavljuje zato što, bar u kompleksnim društvima, upotreba „mi" zavisi od konteksta: „mi" porodica, „mi" lokalna zajednica, „mi" zanatlije, učitelji, lekarska profesija, itd. Jedno „ja" može da ima mnogo „mi", ali je možda i „ja" do određene mere zavisno od konteksta. Možda negde u svakom od nas postoji jedan jedinstven i trajan identitet, ali se svakako naša individualnost pomalo menja u odnosu na kontekst, bira drugačije reči i gestove, daje prioritet različitim interesovanjima, u odnosu na „mi" koje privremeno odnosi prevagu u društvenom kontekstu. „Ja" svakako nije fiksno i večno, a „mi" sekundarno i prolazno.

Odatle čovek prelazi na teška pitanja objektivnog i subjektivnog deljenja, nesvesne i samosvesne solidarnosti. Jedan od najsnažnijih lingvističkih indikatora daju konteksti u kojima se pojavljuju reči „ja", „mi", „oni" i njihovi korelati; međutim, ako ispitamo sebe introspektivno ne možemo baš lako definisati koji su to konteksti. Čovek takoreći mora da sluša sebe kako bi zapazio kada koristi reč „mi". Postoji jedan praktičan smisao u kojem je čovek koristi eksplicitno ali „nesvesno" u različitim okolnostima već prema tome kako one nastaju i postoji praktična razlika između te situacije i one u kojoj čovek smišljeno bira da kaže „mi", bez obzira da li to čini proračunato, kao retoričko sredstvo, ili etički, kao javnu izjavu o svom opredeljenju.

Ovaj problem se posebno odnosi na klasu i nacionalnost, koji izazivaju metaforu „buđenja" u novu svest, i na taj način dobija novu snagu.

Statistički je moguće definisati „radničku klasu" pomoću raznih indikatora; ali nije baš lako utvrditi zadovoljavajući skup operativnih definicija, međutim čak i kada se to uradi, sa najvećom raspoloživom ekspertizom, rezultat je samo puka *kategorija*. Proletarijat nije *klasa* u marksističkom smislu, učesnik u istoriji, ako ne poseduje klasnu svest i solidarnost koja iz nje proističe.

Nije očigledno samo po sebi da samosvest daje dodatnu snagu ili efikasnost; ima svakako neke istine u staroj izreci da u politici najdalje putuje onaj ko ne zna kuda ide. Ali je bar jasno da samosvest o zajedničkom identitetu uključuje određeno strukturisanje situacije; pojava lidera kako bi „rekli čoveku ko je on", upotreba retoričkog identiteta koji u svakome od nas pojačava jedno „mi" protiv njegovih takmaca. Naravno, ako su lideri budalasti, onda ne putujemo nikuda; ali bez ove vrste liderstva i njegovog jezika, jedva da je moguće u nekom kolektivitetu naći „zajednički cilj". Možda postoje veoma brze, ali nesvesne, društvene promene; ali to nije politička revolucija.

Napomena

Kako bismo ovo zaokružili sa primerima, morali bismo najpre da pogledamo empirijska proučavanja učenja govora kod veoma male dece. Ne postoji ništa što mogu da nađem kod Pjažea (Piaget), ništa u indeksu i bibliografiji sveobuhvatne knjige Rut Vajli o *Pojmu sopstva*;[17] prilično obimna literatura o „političkoj socijalizaciji" započinje ovu temu suviše kasno u detinjstvu. Postoji takođe i veliki raspon u antropološkoj literaturi o temama koje bi se mogle nazvati *„Mi, Tikopije"*, prema ranoj knjizi Rejmonda Firta.[18] Sve u svemu, plodne slučajeve slobodnije daje kulturna antropologija nego socijalna antropologija, zbog njene tradicionalne povezanosti sa lingvističkim istraživanjima u stilu Sapira (Sapir) i Vorfa (Whorf). Uporedna polja u modernom svetu mogu se naći u izjavama razrednih starešina koji se bore sa problemima morala u školama i u retorici sporta. Najbolji članak o manipulaciji identiteta koji sam video napisao je Don Rivi (Revie), selektor Lids Junajteda i Engleske reprezentacije.

Evo još dva primera, oba od pisaca koji su bili članovi Partije. Žan-Batist Klamans u Kamijevom *Padu* opisuje svoju retoriku o univerzalnoj krivici: „Alors, insensiblement, je passe dans mon discours, du 'je' au 'nous'."(Dakle, malo po malo, u svom diskursu prelazim sa „ja" na „mi").[19] A u knjizi Artura Kestlera *Tama u podne*, pad revolucionarnog vođe Rubašova počinje kada „izgovori 'gramatičku fikciju'"; on pravi razliku između „ja" i „mi", između sebe i Partije.[20]

Postoje značajni uvidi u formiranje grupnih identiteta (pojava jednog „mi" i mnogih „mi") u knjizi Dejvidsona Kečama o jednom logoru za civilna lica u Prvom svetskom ratu[21], ali nisam pokušao da razradim tu temu čitanjem veoma obimne literature o zarobljenicima i koncentracionim logorima.

---

[17] Ruth Wylie, *A Critical Survey of Pertinent Research Literature* („*Kritički pregled pertinentne istraživačke literature*"), Nebraska University Press, 1961.

[18] Raymond Firth, *A Sociological Study of Kinship in primitive Polynesia* („*Sociološka studija srodstva u primitivnoj Polineziji*"), 1936; drugo izdanje Allen & Unwin, 1957.

[19] *La Chute* („*Pad*"), str. 162.

[20] Arthur Koestler, *Darkness at Noon*, Jonathan Cape, 1941; Penguin Books, 1964: ovaj citat dugujem H.M. Druckeru, *The Political Uses of Ideology* („*Politička upotreba ideologije*"), Macmillan, za London School of Economics, 1974, str. 87.

[21] J. Davidson Ketcum, *Ruhleben, a prison camp society* („*Ruleben, društvo zatvoreničkog logora*"), Toronto University Press and Oxford University Press, 1965.

Identifikacija sa...

> Samo ... u sprezi sa našim osećanjima, koja se uzajamno mešaju, poklapaju i takoreći identifikuju sa onom najvećom i Najbožanskijom Tajnom Ljubavi, tj. Bogom koji je postao Telo.
>
> E. Huker[22]

Moja tvrdnja o ja/mi mogla bi se poremetiti, ili bar proširiti, kad bi postojalo iscrpno istraživanje od strane komparativnih filologa. Čak i tada, ja bih ostao ubeđen da čovek mora da počne proužavanje političkog identiteta kultivisanjem uha osetljivog na jezik.

Postoji još jedna stvar opšte vrste. Očigledno, Frojd je bio taj koji je, početkom 1920-tih, uveo u psihoanalizu pojam „identifikacija sa".[23] Ovo je veoma moćan koncept, u smislu da osećamo da znamo šta on znači. Postoji jasna slika, gotovo vizuelna i auditorna, deteta koje se „identifikuje sa" ocem ili majkom, ili starijim bratom ili sestrom, raste kroz identifikovanje sa drugim herojima, i konačno se zadovolji identifikacijom sa sopstvenim identitetom. Neki (kao Volter Miti u Terberovoj priči) se lako identifikuju (Deni Kej nam je to odglumio u filmu po ovoj priči) celog svog života; to su veoma fini ljudi, pa čak i uspešni – nije očigledno samo po sebi da je za dobar život neophodno da čovek stekne određeni identitet tokom adolescencije i ostane sa njim sve do starosti.

Slično je i sa političkim identifikovanjem. lako možemo da zamislimo šta bi značilo „identifikovati se sa" Hitlerom ili nekim drugim velikim i užasnim ili divnim primerom. Ali za sadašnju svrhu može da posluži podjednako dobro, ili čak i bolje, ako uzmemo jedan luckast i jednostavan primer. Postoji knjiga koja se zove *Snovi o Nj. V. Kraljici*[24] koju Brajan Masters uvodi ovako. On je otkrio na jednoj zvaničnoj večeri da povremeno sanja o Kraljici: „Na moje zaprepašćenje i svi ostali za stolom su sanjali o Kraljevskoj porodici". Tako je počeo da skuplja primere, na jedan ne-naučan način, i ova knjiga je rezultat. Ona je u isto vreme i smešna i čudna i ozbiljna; veoma neobičan primer političke zajednice u kojoj je vezujući faktor taj da mnogi učestvuju u jednom. Ali to

---

22 E. Hooker, 1683 (citirano u New English Dictionary, pod „identify").

23 Op.cit., str.37, fn. 5.

24 Brian Masters, *Dreams about H.M. the Queen and other members of the Royal Family* („*Snovi o Nj. V. Kraljici i drugim članovima kraljevske porodice*"), Mayflower, 1973.

jedno je puka slika, lik izrezan u kartonu, a ne osoba. U stvari mnogi od tih snova su o susretu sa Kraljicom i ostalim članovima kraljevske porodice kao da su oni „stvarni" ljudi: svrha „sanjanja" je da se ono što je daleko pripitomi i pomeša sa poznatim. Među neobičnostima koje se tamo nalaze, postoji jedno poglavlje naslovljeno „Pomešani identitet" (str. 102) koje sadrži slučaj u kojem se ne samo *susrećete* sa Kraljicom, već ste u stvari *vi* Kraljica ili neko od njene rodbine. Uvod u ove slučajeve je citat od Blejka:

> Sanjao sam jedan san! Šta je on da znači hteo? Da sam bio Kraljica nevina, Koju čuva dobri anđeo:[25]

„Šta je on da znači hteo?" Masters ilustruje različite pretenciozne interpretacije, od Aristotelovog vremena i pre njega. „Jung bi" (na primer) „prepoznao Kraljicu kao jedan *arhetip*, duboko ukorenjen u *kolektivno nesvesno* engleskog naroda, simbol koji smo nasledili od naših predaka... Kraljica je najviši heroj. Ona je Venera, ona je Uliks, ona je Robin Hud, Bo Bramel, Dejvi Kroket". I tako dalje, sve do jungovske analogije sa arhetipovima utisnutim u „drevne tarot karte" (str. 137). Masters je duhovit i na račun drugih koji se bave psihoanalizom snova i lako prelazi preko ove stvari. „San nije o Kraljici, san je o tebi" (str. 139). Zatim citira Hazlita (str. 138): „Mi nismo licemeri u snu, u snu tu tajnu otkrivamo sebi samima".

Masters je crpeo svoje primere samo iz određenog sektora društva i on je sasvim nadmeno nenaučan. Ali ovo („ja/mi") je eksperiment koji svaki od nas može da pokuša na neki sirov način. Ako ne sa Kraljevskom porodicom, onda sa kim?

Ova vrsta kvazi-empirijskog svedočanstva pojačana je onim što izgleda kao Euklidova očiglednost po sebi. Stvari koje su jednake sa istom stvari, jednake su jedna sa drugom. Osobe koje se identifikuju sa istom osobom, identifikuju se jedna sa drugom: one dele jedan identitet. Ovo je u stvari ono što je Frojd rekao (*Dela,* tom 15, str. 121, kako ga navodi Erikson): „Mnogo jednakih koji se mogu identifikovati jedni sa drugima, i jedna jedina osoba koja je superiorna u odnosu na njih sve – to je situacija koju nalazimo da se ostvaruje u grupama koje su u stanju da opstoje".

---

[25] William Blake, The Angel,*Songs of Experience* („Anđeo", *Pesme iskustva).*

Ovo se čini da je (takoreći) svedočanstvo za sopstvene oči i bilo bi budalasto pokušati da se ono uništi. Ali mora se pošteno reći da naučnici nisu bili veoma uspešni u nastojanju da ovu stvar razviju dalje.

Sa jedne strane, kao što kaže Erikson, pojam psiho-socijalna identifikacija predstavlja „još neuhvatljivije karakteristike" (od pojma ličnog identiteta), „u isto vreme subjektivan i objektivan, individualan i društven". Lazovič dodaje još jasnije da postoji „nedostatak saglasnosti u opisu onoga šta se podrazumeva pod ovim terminom".[26]

Stereotip identifikacije je onaj sa ocem ili majkom. On se po analogiji proširuje na identifikaciju sa drugim „roditeljskim figurama": tako labavo definisanim da bi se u nju svavako uključila i „ona najveća i Najbožanskija Tajna Ljubavi". Ali takođe imamo i (Erikson, *Enciklopedija društvenih nauka*, str. 63) identifikaciju sa još apstraktnijim stvarima: „kriza identiteta jednog doba", za „identifikacijom za stilom života pronalazaka i proizvodnje".

Sa druge strane, identifikacija se može razvodniti sve dok ne bude više od puke imitacije (Lazovič. str. 175) – što ne znači da je imitaciju baš lako specificirati. A jedan od najstarijih primera je onaj u *Novom engleskom rečniku*, sa citatom iz Berka:

Prosvetljeni lični interes, koji će se ... kažu nam, identifikovati sa širim i javnim interesom.[27]

Ovo izgleda kao da je neka veoma praktična vrsta identifikacije, u duhu Adama Smita. Ali Adam Smit je takođe rekao da "...ljudi istog zanata se retko sastaju, čak i radi veselja i zabave, ali se konverzacija završava zaverom protiv javnosti, ili nekom smicalicom za podizanje cena".[28]

A šta onda „identifikacija" *jeste* u svakom slučaju ako je više od „imitacije" i ako se razlikuje od nje? Kod Frojda ona prolazi od procesa do stanja: „U tački u kojoj super-ego preuzima mesto roditeljske funkcije (introjekcija), kaže se da se desila identifikacija".[29]

---

[26] L. M. Lazowich, *On the Nature of Identification* („O prirodi identifikacije"), *Journal of Abnormal Social Psychology*, 51 (1955), str. 176.

[27] E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* („*Razmišljanja o Revoluciji u Francuskoj*"), 1790.

[28] Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book I, Chapter X, Part II („*Bogatstvo nacija*", Kniga I, Glava X, Deo II).

[29] *New Introductory Lectures* („*Nova uvodna predavanja*"), citirao Lazovič.

Odista, veoma pažljivim posmatračima (Lazovič na primer, i Rut Vajli) je neprijatno što su „opisi takođe bili potpuno kvantitativni po prirodi" (Lazovič, str. 75). Rut Vajli kaže (str. 123): „kao što će čitalac uskoro shvatiti, ova posebna oblast istraživanja je u najboljem slučaju zbunjujuća". Cela generacija proučavalaca biračkog ponašanja se oslanjala na distinkciju između objektivne i subjektivne klase: kojoj klasi istraživač dodeljuje anketiranu osobu, kojoj klasi anketirana osoba dodeljuje samu sebe? I ova distinkcija funkcioniše, u tome što su objektivno i subjektivno u drugačijoj korelaciji sa zapaženim ponašanjem. Čini se kao da tu postoji neki faktor koji se najlakše može opisati kao „samoidentifikacija", koja ima snagu predviđanja u studijama o glasanju. Ali (da opet citiramo Lazoviča) „'koji?' i 'kako?'".

Ove dve teškoće, specifikacija i kvantifikacija, ne znače da smo došli u ćorsokak. Poenta je u tome što se angažujemo istraživanjem, koje je po terminologiji Rut Vajli „fenomenološko": što će reći istraživanje u kojem naši podaci zavise od svesnih i promišljenih reakcija upitanika na stimuluse; ovi stimulusi će generalno (ma kako mi bili domišljati) biti u formi pisanog ili govornog jezika. Psiholozi su dobro svesni prisutnih teškoća i reaguju na njih na različite načine; na jednom kraju odbacivanjem svih svedočanstava ove vrste, na drugom kraju (možda je Timoti Liri[30] bio jedan primer) bežanjem od pokušaja merenja u pokušaje onoga što bi se moglo nazvati trans-senzorna ili nadčulna komunikacija, to jest, transcendentalna identifikacija.

Dejstvo ovih teškoća na „konkretizovanje" onoga što tako očigledno izgleda kao „identifikacija sa" je pojačanje mog verovanja da je jezik najbolji ključ, kao i davanje upozorenja da ako se zajedničko iskustvo ne može „konkretizovati" pomoću definicije i merenja, onda opasno visimo na ivici „parapsihologije". Nije veoma teško naći primere identifikacije koja izgleda kao vančulno opažanje.

---

[30] Timothy Leary. Videti reference o njegovom radu o merenju u indeksu za knjigu Ruth Wylie i ono šta je on pisao pošto je počeo da koristi psihedelične droge: *The Politics of Ecstasy* („*Politika ekstaze*") i *Jail Notes* („*Zabeleške iz zatvora*"), 1970. „Tune in, turn on and drop out" (u slobodnom prevodu: „uključi se u alternativni način života – postani hipi, počni da uzimaš psihedelične droge i napusti konvencionalno društvo").

Praktični identiteti

Ovo poglavlje obrađuje ono što na se prvi pogled čini kao da su objektivni kriterijumi identiteta. Ovaj citat je iz Berka, naveden u prethodnom poglavlju:

> Prosvetljeni lični interes, koji će se ... kažu nam, identifikovati sa širim i javnim interesom.

A ovaj iz A. H. Klafa:

> Jukstapozicija, *in fine* (ukratko); a šta je jukstapozicija?... Alah je veliki, a Jukstapozicija njegov prorok.[31]

Drugim rečima, deljeni interesi i deljeni prostor, kriterijumi za saradnju između praktičnih ljudi.

1. Deljeni interesi

Pretpostavka je da oni koji dele kakav interes dele i određeni identitet; interes svakog zahteva saradnju svih.

Nije potrebno da postoji potpuno poklapanje pojedinačnih interesa. Što je ovo poklapanje bliže, utoliko je snažnija veza interesa, ali teorija predviđa činjenicu da u pluralnom društvu neka osoba može imati sukobljene interese, može biti član mnogih različitih „mi". Onda je na osobi da izabere između snaga sopstvenih različitih interesa, i ona će morati da sa tim da će neki interesi za sobom povući sankcije. Ako neko pomišlja da izda svoju zaverenićku organizaciju ili da pobegne iz nacionalne armije u vreme rata, rizik smrti pojačava njegov deljeni interes da stvar za koju se bori uspe. Interesi ne obuhvataju samo traganje za dobitkom, već i izbegavanje gubitka, i interesi mogu biti poduprti nasiljem ili prinudom na nižim nivoima nego što je moć života i smrti. Interesi su po svojoj prirodi u konfliktu; može postojati (u Hobsovskom smislu) viši zajednički interes da se eskalacija konflikta obuzda kako se ni došlo do uzajamnog uništenja. Teško je moguće diskutovati o pluralizmu interesa bez angažovanja u dugu debatu o suverenoj vlasti i njenoj legitimnosti. U sadašnjem kontekstu, čovek može samo da obeleži tu „serbonsku močvaru" (Miltonova metafora za debatu o predestinaciji) i da ide dalje.

[31] A.H. Clough, *Amours de Voyage*, VI.

Slično je i sa problemom srodstva i zajedničkog interesa. Nasledili smo izraze – „krvno bratstvo", „krv nije voda", i tako dalje – i nema sumnje da je srodstvo, izraženo u kulturnom smislu, moćan faktor u političkom i socijalnom identitetu. Ovo nije jednostavno stvar socijalne antropologije, niti moći srodstva u međunarodnim finansijama i trgovini, u rukama Jevreja, Pakistanaca, Kineza i drugih. Možemo videti „rođaštvo vojvoda" kao faktor u engleskoj politici sve do pada Harolda Makmilana oktobra 1963: zajednički interes porodice Kenedi u američkoj politici i dalje traje.

Ali ovo su veze kulture, simboličke a ne biološke krvi (usvajanje ili brak mogu nametnuti članstvo onima koji nisu rođeni sa „plavom krvi"). Biološki je tačno da je individua kao fenotip izraz genotipa ili genetskog pula koji je postojao pre nje i postojaće posle nje, u jednom obliku možda modifikovanom njenim uspehom ili neuspehom u reprodukciji. Takođe je tačno da je u određenom smislu sav život na zemlji „jedan homeostatičan sistem; povezan međuzavisnošću i u nekim pogledima jedinstven i individualan, i da je svaka živa individua takođe jedinstvena u svojoj sposobnosti da vrši diskriminaciju i odbacuje strano tkivo".[32] Na trećem mestu, opšte je poznato da je čovek postigao svoj jedinstven uspeh biološki izuzetnim razvojem sredstava kulture, koja se kod drugih životinja nalazi tek u veoma rudimentarnom obliku. Sve ljudi dele biološki sposobnost za kulturu i prenos kulture; raznovrsnost kultura, makoliko da je velika, u nekim pogledima je ograničena biološkim faktorima, činjenicama rođenja, rasta, smrti i reprodukcije. U tom smislu „bratstvo čoveka" je nešto što je pomalo jače od metafore, kao što je i „čovekovo srodstvo sa prirodom". Ali argumenti koji se pojavljuju su suviše kompleksni da bi se njima ovde bavili,[33] i ja jednostavno moram kao sudija

[32] J. Z. Young, *An Introduction to the Study of Man* (Jang: *Uvod u proučavanje čoveka*), Clarendon Press, 1971, str. 114.

[33] Videti na primer završni deo knjige J.Z. Young-a, str.631, i obratite pažnju na tri nedavne knjige: E.S. Dunn, Jr., *Economics & Social Development: A Process of Social Learnig* (E.S. Dan, mlađi: *Ekonomija i društveni razvoj: proces socijalnog učenja*), John Hopkins University Press, 1971; John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Economic Problems & Western Traditions* (Džon Pasmor: *Čovekova odgovornost prema prirodi: ekonomski problemi i zapadne tradicije*), Duckworth, 1974, i A.L. Somit (urednik) *Biology and Politics* (A.L. Somit: *Biologija i politika*), Mouton, The Hague & Paris, 1976, posebno esej Pitera Korninga (Peter Corning).

[34] A. F. Bentley, *The Process of Government*, 1908: ponovno izdanje, Harvard University Press, 1967, str. 211-212. U ovom raspoloženju Bentli se približava „teoriji polja" socijalne interakcije Kurta Levina (Kurt Lewin). Cf. pozivanja na Levina kod V. W. Turner, *The Forest of Symbols* (V. W. Terner, *Šuma simbola*), Cornell University Press, 1967.

da dunem u pištaljku i isključim biološke argumente sa ovog terena za igru.

Čak i unutar te ograničene oblasti, postoji ekstremni disparitet pogleda o tome šta sačinjava zajednički interes. Na jednom ekstremu stoji gledište da „postoji" nešto što transcendira individualne preferencije i odluke. Možda je fer dati primer za ovo citatom iz briljantne knjige pokojnog A. F. Bentlija *Proces vladanja*:[34]

U celom ovom radu termin „grupa" biće korišćen u tehničkom smislu. On označava određeni deo ljudi iz društva, koji, međutim, nisu uzeti kao fizička masa odsečena od ostalih masa ljudi, već kao masa aktivnosti, koja ne sprečava ljude koji u njoj učestvuju da isto tako učestvuju i u mnogim drugim grupnim aktivnostima. Ona uvek predstavlja određeni broj ljudi sa svim njihovim ljudskim kvalitetima. Ona uvek predstavlja određeni broj ljudi koji deluju ili su skloni delovanju – to jest, u različitim stupnjevima akcije. Grupa i grupna aktivnost su ekvivalentni termini sa tek malom razlikom u emfazi, koja je korisna za jasnoću izražavanju u različitim kontekstima.

Sada je neophodno preduzeti još jedan korak u analizi grupe. Ne postoji grupa bez svog interesa. Interes, kako će se ovaj termin koristiti u ovom radu, je ekvivalent grupe. Možemo takođe govoriti i o interesnoj grupi ili o grupnom interesu, opet radi jasnoće izražavanja. Grupa i interes nisu odvojeni. Postoji samo jedna stvar, to jest, određeni broj ljudi vezanih zajedno na putu ili duž puta određene aktivnosti. Ponekad možemo naglašavati interesnu fazu, ponekad grupnu fazu, ali ako ih ikada udaljimo predaleko, naćićemo se u neplodnoj divljini. Možda postoji pitanje s onu stranu nauke – da li je interes uzrok postojanja grupe ili je grupa uzrok postojanja interesa. Ja to ne znam niti mi je stalo do toga. Ono što zaista nalazimo u ovom svetu, što možemo da posmatramo i proučavamo, su zainteresovani ljudi, ništa više i ništa manje. To je naša sirovina i naš posao je da je čvrsto držimo na oku.

Reč interes u društvenim naukama se često povezuje sa ekonomskim interesom. Za takvo ograničenje ne postoji bač nikakvo opravdanje. Ja toj reči ponovo vraćam njeno šire značenje koje koegzistira apsolutno sa svim grupama koje učestvuju u društvenom procesu. U isto vreme dajem joj određeni, specifičan sadržaj kad god se ona pojavi. Neću imati ništa da kažem o „političkom interesu" kao takvom, ali veoma mnogo o raznovrsnim interesima koji deluju kroz politički proces.

Smatram da ovaj citat pošteno prikazuje Bentlijevu teoriju interesa, u tome što je ovo pasus u kojem on nastoji da bude što je moguće konkretniji kada specificira ljude, grupe i interese i da dokaže svoju tvrdnju da može da ustanovi postojanje društvenih stvarnosti koje nisu „utvare" ni ideologije (videti Poglavlje 15 dole). On je takođe „pošten" po tome što Bentli svesno nastoji da izbegne atmosferu metafizike koja okružuje osnovne kolektivne entitete koji se nalaze kod Rusoa, Hegela i Marksa.

Na drugom ekstremu je stanovište, koje nije ograničeno na ekonomiste, da su „interes" i „jedinka" termini koji idu jedan uz drugi, a ne „interes" i „grupa", i da se interesi mogu kombinovati smo na tržištu (kako bi rekli ekonomisti) ili „transakciono" (sociološki termin). (Ovo je deo definicije interesa; ne postavljajte pitanje u ovoj tački kakva je definicija „razmene"). Postoje mnoge varijante ovog stanovišta, suviše kompleksne da bi se nazvale školom[35]; a pomalo je i proizvoljno staviti Mankura Olsona kao protivtežu Bentliju. Ali je relevantno to učiniti, jer oni konvergiraju na istoj tački: u Olsonovom naslovu – *Logika kolektivne akcije: javna dobra i teorija grupa*[36].

Olson započinje citiranjem stavova kako bi ilustrovao ono što on naziva „tradicionalna teorija grupa". Evo, na primer, stava autoritativnog sociologa poslednje generacije, R. M. Makajvera (R. M. McIver): „Osobe ... imaju zajedničke interese u onom stepenu do kog učestvuju u određenoj stvari... koja nedeljuvo obuhvata sve njih".[37] Olson dalje nastavlja:

Suština svake organizacije je u tome da ona obezbeđuje određenu nerazdvojivu, opštu dobrobit. Iz toga sledi da je obezbeđivanje javnih ili kolektivnih dobara generalno fundamentalna funkcija organizacija. Država je pre svega organizacija koja obezbeđuje javna dobra za svoje članove, građane; drugi tipovi organizacija slično obezbeđuju kolektivna dobra za svoje članove. (str. 15).

Ali, (nastavlja on na str. 21):

Mada zbog toga svi članovi grupe imaju zajednički interes u pribavljanju ove kolektivne dobrobiti, oni nemaju zajednički interes za plaća-

[35] Videti komentar Stephen-a Lukes-a u *Methodological Individualism Reconsidered* (Stiven Luks: *Ponovno razmatranje metodološkog individualizma*), koji je naveden gore, str. 103, fn.5.

[36] Mancur Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard University Press, 1965.

[37] Iz njegovog članka o „Interesima" u *Encyclopaedia of the Social Sciences*, VII, 147, Poglavlje 9, str. 3, iz 1931. godine.

nje troškova obezbeđivanja tog kolektivnog dobra. Svaki žlan bi više voleo da drugi plate ceo trošak i obično bi dobio određenu dobrobit bez obzira na to da li je snosio deo troškova ili ne.

I dalje: „Ono što neka grupa čini zavisi od toga šta čine pojedinci u toj grupi, a šta pojedinci čine zavisi od relativne prednosti za njih alternativnih pravaca akcije" (str. 23). Prema tome, nije racionalno pridružiti se nekoj organizaciji osim ako ona nije takva da vam kao individui daje veću dobit od vašeg doprinosa, a ne moće se dobiti bez vašeg doprinosa. Ovo je prilično redak slučaj. Uobičajeni slučaj je, na primer, slučaj OPEKA: cena nafte se može podići samo onoliko koliko tržište bude dozvolilo, a tržištem u krajnjoj liniji vlada platežna moć svakog potrošača u odnosu na njegove prioritete. Zašto se pridručiti OPEKA ako vam ona nameće troškove i ne daje vam nikakve dobrobiti koje ne biste dobili da se niste pridružili? U ovom konkretnom slučaju, troškovi pridruženja su mali, i Velika Britanija će se možda pridružiti kada postane neto izvoznik nafte, ako ostali izvoznici to dozvole. Ali to ne bi bilo „racionalno" izuzev na osnovu računice koja uključuje druge prednosti. „Vozite se besplatno", ako možete.

U stvari, pogrešno je ovde uključiti Veliku Britaniju kao da je ona racionalni akter. Olsonov argument zahteva da *pojedinci* „generalno budu racionalni, u smislu da se njihovi ciljevi, bez obzira na to da li su sebični ili nesebični, ostvaruju sredstvima koja su efikasna i efektivna za postizanje tih ciljeva" (str. 65). Članovi sindikata retko prisustvuju sastancima lokalnih ogranaka, a ipak se slažu da sastancima treba prisustvovati. „U stvari, radnici nisu bili nedosledni: *njihove akcije i stavovi bili su uzor racionalnosti kada su izrazili želju da svako treba da prisustvuje sastancima, a sami nisu išli da prisustvuju*" (str. 86, podvukao Olson).

Toliko što se tiče Olsonovog napada na zapadnu pluralističku koncepciju grupne politike. Marksistički koncept klase nije prošao ništa bolje u njegovim rukama. „Najveći deo dokaza ukazuje na to da je Marks postavio teoriju zasnovanu na racionalnom, utilitarnom individualnom ponašanju" (str. 109). Ali citira se i da je Marks napisao: „Ukoliko identitet njihovih interesa ne proizvede zajednicu, nacionalno udruženje i političke organizacije – oni ne sačinjavaju klasu".[38] Ako je to alternativa

[38] Olson, str. 107: citat je iz *Osamnaestog brimera*, via R. Dahrendorf,*Class and Class Conflict in Industrial Society* (*Klasa i klasni konflikt u industrijskom društvu*), Stanford University Press, 1959, str. 13.

koju je on izabrao, onda je u dijalektiku uveo „jedan metafizički koncept" („jedan element misticizma") „koji nemože da igra ama baš nikakvu ulogu u jednoj empirijskoj disciplini kao što je ekonomija" (str. 109. fn. 30). „Radnik koji je mislio da će imati koristi od 'proleterske' vlasti ne bi smatrao da je racionalno da rizikuje svoj život i resurse dizanjem revolucije protiv buržoaske vlasti" (str. 106); „Tamo gde je neracionalno ili iracionalno ponašanje osnova lobija, bilo bi možda bolje okrenuti se psihologiji ili socijalnoj psihologiji nego ekonomiji radi relevantne teorije" (str. 161).

Ovi kratki rezimei nisu baš mnogo fer prema Bentliju i Olsonu kao i prema kohortama u celom metafizičkom rasponu iz bilo kojeg logora. Ali oni su možda dovoljni da pokažu da se sa konceptom „deljenih interesa" (mada moćan) nije lako nositi. Do određene mere argument je definicijski; ali postoji takođe fundamentalna razlika u mišljenju, koju nije lako specificirati, o tome šta to znači biti čovek u društvu. Ali nijedan pravac analize ne pomaže mnogo za probijanje kroz retoriku deljenih interesa i saglasnosti u argumentima oko specifičnih slučajeva. Oba pate od istog ograničenja: da nije moguće zaviriti u čovekov um ili u grupni um. Relativni prioriteti nekog čoveka ili grupe upoznaje se tek u retrospektivi, po onome što ekonomisti nazivaju „otkrivena preferencija". Samo ono što su oni učinili (a to uključuje i ono što su rekli) daje ključ za razumevanje onoga šta su oni „stvarno" hteli. Dijagnoza deljenog interesa dolazi posle događaja, a ne pre njega.

2. Deljeni prostor

Oni koji dele mesto, dele identitet. Na prvi pogled, ovo je legitiman iskaz, bez obzira da li se pod „mestom" podrazumeva „kosmički brod Zemlja", voljena domovina, grozna udžerica ili zajednički stambeni blok. Odista, on je (kao i koncept „deljeni interesi") retorički moćan jer je blizak zdravom razumu, i ne bi mu trebalo dozvoliti da se istopi pod analizom.

Prvi korak u analizi je osloboditi se pojma „prirodne granice". Nijedne granice nisu „prirodne" u smislu da postoje nezavisno od ljudske aktivnosti. Čak i da bismo približno odredili granicu neke ekološke sredine ili životinjske teritorije moramo znati koju aktivnost želimo da odredimo prostorno. Ljudski prostor je sinoniman sa ljudskom aktivnošću; drugačije rečeno, tekstura ljudske interakcije je deblja, gušća u jed-

nim delovima nego u nekim drugim; prazni prostori na mapi postavljaju granice na one prostore gde se linije i simboli snažno skupljaju u grozdove.

Ljudske aktivnosti su veoma raznolike i ne skupljaju se sve u grozdove po istom obrascu. Pravljenje mapa „putovanja" se poprilično koristilo u nastojanju da se odrede odgovarajuće granice za administraciju ljudskih zajednica. Posebno imam na umu rad koji je V. I. Karuters (W.I. Carruthers) obavio za Herbertovu komisiju o lokalnoj upravi u Širem Londonu, čiji sam bio član početkom 1960-ih.[39] Ali takvo istraživanje je pratilo najveći deo napora na reformisanju lokalne vlade u poslednjih nekoliko godina, i ono je još uvek u toku u odnosu na pitanje „socijalnog inženjeringa" o tome kako definisati živuće zajednice unutar sve širih urbanih oblasti. Istraživanja retko daju nedvosmislene rezultate čak i u oblastima (kao što su škotska Zapadna ostrva) gde izgleda da su rezultati diktirani „rukom prirode". More, zemlja, vazduh ostaju isti; pa ipak oni nisu isti kao što su bili za preistorijskog čoveka koji se probijao sa juga tragom glečera koji su se povlačili, ili za Skandinavce sa severa koji su stapali sa Ircima sa zapada, radi rekonstrukcije i zbog depopulacije posle poraza klanova. *Ovca, jelen i crna crna nafta*[40] - obrazac putovanja se sada opet menja. Putovanja variraju prema funkcijama (trgovina, posao, obrazovanje, zdravstvo, zabava, profesionalna organizacija, itd.) koje drugačije utiču na različite članove „zajednice"; to nije onako lako kao što bi administravni planeri želeli da uspostave hijerarhiju mesta koja odgovara hijerarhiji funkcije.

Odista, uskoro će biti neophodno da se preduzme logički korak koji je načinio Karl Dojč u svojoj knjizi *Nacionalizam i društvena komunikacija*, objavljenoj 1953. godine.[41] Na putovanje se ide radi sastanka („Ne putuj dalje, ljupki dragi,/Putovanja se završavaju kad se ljubavnici sastanu,/Kao što zna sin mudrog čoveka"). Ali (osim među ljubavnicima) sastanak je sada moguć bez putovanja; ovaj koncept se mora generalizovati pod rubrikom društvena komunikacija, koja uključuje kontakt između dveju osoba putem pisama i telefona, povezivanje stručnjaka preko specijalnih medija, povezivanje zajednica na selektivan način po-

[39] Cmd 1164, 1964.

[40] *The Cheviot, the Stag and the Black Black Oil.* Satirični prikaz Džona MekGrata (John McGrath) napisan za Kompaniju 7/84.

[41] Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication: An Enquiry into the Foundations of Nationality*, Wiley and M.I.T., New York.

moću masovnih medija. Problem se dalje komplikuje slučajem diferencijalne pažnje: slušalac čuje fizički na isti način poruku koja zaključuje neku pogodbu, poruku koja potvrđuje ljubav, vesti o vremenu, o izbijanju nuklearnog rata, istorijsku tapiseriju pop kulture. U izvesnom smislu, on čuje sve i razume sve, ali ne sve u istom smislu. Stepen istaknutosti je do sada bio neuhvatljiv za merenja izuzev u ograničenim laboratorijskim situacijama, jer se fokus pažnje brzo pomera zavisno od konteksta i prihvatljivost govora zavisi ne samo od zajedničkog jezika već i od tananih nijansi govora i akcenta koje izazivaju reakcije relevantne za problem „mi" i „oni".

Sve ove stvari definišu socijalni prostor ljudi koji su u interakciji u mrežama komuniciranja, i deluje prosvetljujuće raditi na pretpostavci da oni koji dele mrežu dele identitet. Pa čak iako (kao u Severnoj Irskoj) komuniciraju uglavnom da izraze uzamno neprijateljstvo, oni su ipak u mreži; svi ostali su „napolju".

S engleskog preveo: Petar Vujičin

Mišel Mafesoli (Michel Maffesoli)

MOĆ SILE

1. Predgovor

E. Durkheim je često ukazivao na teškoće u koje zapada društvena nauka suočena sa raznovrsnošću svog predmeta i pokretiljvošću njegovih sastavnih delova. Naravno, za njega je taj problem bio provizoran, a mi smo, ipak, više nego ikada, suočeni sa njim. To nas navodi – blisko njegovoj epistemologiji – da sa izlaganjem predmeta, istovremeno, razvijamo i metod. Ali, pre nego što krenemo tim putem, možda bi bilo odgovarajuće, precizirati nekoliko „pomagala" koje ćemo upotrebljavati.

Kao što smo prethodno naznačili[1], možemo se podsetiti, potrebno je, da bismo izbegli normativitet postojanja potrebno je zahvatiti logiku jedne socijalne forme (politika, utopija, moć..) i, za to, postaviti igru jedne insolentne naivnosti i u mnogim aspektima sofisticiranog formalizma. Razumeti njihovu konjukciju i disjunkciju, a da se ne proširе jedna na drugu ili jedna ne predpostavi drugoj, to je prepoznati socijalnu ambivalentnost u kojoj se ne racionalizuje i ne određuje šta treba da bude. Katoličkom polazištu sagledavanja celine je nadređen mozaički prilaz s tačke gledišta raznovrsnosti onoga što nam se nudi za posmatranje. Od trenutka kada prestajemo da za polazište pretpostavljamo istorijsko postojanje kao racionalno odvijanje jednog pojmovnog određenja (Razum ili Proviđenje), vraćamo se na razglabanje socijalnih činjenica. To je navođenje koje u sebi ne sadrži ništa apsurdno već omogućava da procenimo bogatstvo višedimenzionalnog, coincidentia oppositorum, o kojoj nam govori G. Durand ili Weber i njemu drag politeizam vrednosti, sve stvari koje govore o mnoštvu jednog beziluzionističkog sveta tj., društvenosti.

Eto nas suočeni sa mišlju koja ne želi samo da predstavi činjenice, da ih poveže, „ili, još bolje, pojam ili jednakost koja ih predstavlja"[2], već

---

[1] M. Maffesoli, *Logique de la domination*, PUF, 1976.

[2] G. Durand, *Science de l'homme et tradition.* Le nouvel esprit anthropologique, Peris, Ed. Sirac, 1975, p. 43. Potrebno je naznačiti sve što eksplicitno i implicitno nas približava epistemologiji Durana.

da približi zbivanja i pojave koje sačinjavaju sklop živog bića, u smislu u kome je ono „sačinjeno od života" a ne od njega, arbitrarno ili apstraktno ispunjeno „jednim udarcem"[3]. To nas ne vraća na nauku odvojenu od posrednih specijalista (ili čistioca) istine, već na drugu stvar. To što je ovde u pitanju je „spontano saznanje" u kojem, na dvosmislen način, u duplikatu i u mnoštvu, funkcioniše ono što se nazivalo dominantna i dominirajuća ideologija.

Mi smo daleko od hipostaze specijalizovane nauke koja je utoliko više precenjena da služi kao pravdanje za one koji, u sadašnjem društvenom kontekstu, učvršćuju elaboriranje hipoteza u proizvodnoj perspektivi. Stranačna ili izgledna upotreba nauke (nije reč o bilo kakvoj ekskluzivnosti), istovremeno od nje čini u osnovi korisnu aktivnost i predmet koji se sve više i više integriše na tržištu. Ni društvena nauka od toga ne može pobeći[4]. Učestvovanje „nekorisnog mišljenja" je izvrnuto shvatanje istorije da bi se procenila neiscrpna raznolikost. Naša jedina ambicija nije da promovišemo bilo kakav progres u postajanju nauke, već da probijemo buru reči koja čini funkcionisanje ekvivalentnosti i banalizacije. Tako da, nepoštovanje discipline, tj. njenih granica, istovremeno kada je to i izgledno preispitivanje, ukazuje na zahtev naše tipologije: poći od „one strane" parcijalizacije do koje se dolazi analizom i globalnim razmatranjem[5], koje proističe zahvaljujući sistematičnosti, je isto što i reći mnoštvo jedinstva koje je polje sukoba sile, moći. Jasno nam je koliko jedna takva afirmacija sadrži pretencioznosti u sebi, ali je možda potrebno polagati pravo na to. Društvena kritika koja funkcioniše na principu preokretanja uspostavljenih tvrdnji, uslovljava lucidnost od trenutka kada ona napadne „prirodnost" konsekutivnih pojava i razgraničavanje disciplina[6]. Društveni dinamizam, koji ostaje konstantna preokupacija društvene kritike, i kada zahteva da se uspostavi jedna tipologija ili jedan formalizam, zabranjuje njenu izgradnju na nivou nastavnog gradiva. Jer, a to ćemo još razmatrati, od momenta priznavanja igre razlika kao konstitutivne i deo ovog dinamizma, ne dovodi se više u pitanje brisanje tih razlika; ustvari, „etnocentrizam koji posreduje kod svakog pogleda na razlike kako bi ih identifikovao i na kraju uništio"[7]

---

[3] Ibid.

[4] U jednoj bliskoj analizi cf. M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Ed. Gallimard, 1974, p. 36.

[5] G. Balandier, *Sens et puissance*, Presses Universitaires de France, 1971.

[6] G. Balandier, *op. cit.*, str. 67

nije jedino svojstvo etnologije, i jedna od osnovnih postavki koju ćemo upotrebiti upravo će poslužiti da se eksplicitno ili implicitno borimo protiv ustanovljavanja tih kriterijuma koji de facto neutrališu ono što definišu. Ali, u pitanju je osobina činovnika koji ima ideal ili socijalni projekat u perspektivi da opovrgava realnost ili efikasnost razlika, breša i mutacija. S jedne strane posmatrano, moć ili dominacija imaju funkciju opovrgavanja[8].

To je naš stav. Sve je prepoznatije da se problem dominacije i moći nalaze u srcu mnogih rasprava[9]. Prihvaćeno je, manje više konfuzno, da ovi pojmovi mogu poslužiti da problematizuju i odrede mnoge aktuelne događaje. Od tog trenutka, u perspektivi koju smo postavili u nacrtu, potrebno je tipologizirati konture predmeta, bez zadiranja do kraja u njihovu suštinu. Opisivanje „tipova" jedne socijalne forme, kao što to čini E. Durkheim[10] mi shvatamo kao dedramatizaciju, emocionalni naboj povezan sa tim problemom, koji, najčešće, sprečava da se zahvati ceo sklop, odnosno suština. Da bismo to učinili nećemo uspostaviti iscrpni empirički inventar, svesni njegove jednostavnosti, već ćemo sukcesivnim doticanjima uspostaviti jednu klasifikaciju koja može da nam posluži kao tačka oslonca za druge klasifikacije i druge opservacije. Znači radi se o tome da se uspostave esencijalni karakteri te klasifikacije[11] koja ima samo za funkciju da omoguće misao o trenutku socijalne labilnosti. Kao što možemo videti, takav formalizam ne dobija mesto u evolutivnoj istorijskoj perspektivi. Ili, a pre će biti da je tako, on se uključuje u istorijsku viziju (ne i istoricističku), društva, sa jedinom brigom da shvati sadašnjost. Da bismo elaborirali teoriju sile koja ševalreskno nadleće istoriju, zna se, vrlo dobro, da slučajnost, determinizam i volja čine osnovu svakodnevnog života. Treba poći od toga da je ujedno najopovrgovanija tačka marksističke analize i nastojanje njenih mnogobrojnih savremenih sledbenika da se šematizuje dominacija u eksploataciji i, mimoilazeći njenu stvarnu prirodu, omogući opstajanje te forme.

Iz primedbe Alena, koji je video snagu moći u njenom neobjašnjivom karakteru, od trivijalnog uzvika Deleuze-Guattari-a u *Anti-Edipu*,

---

[7] P. Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris, Ed. Minuit, 1974, str.15.

[8] Nadovezujemo se na misao zapocetu u A. Bruston, M.Maffesoli, *La domination sans fard*, Cojedith, 1976.

[9] Na primer, G. Balandrier, op. cit., str.152.

[10] E. Durkheim, Montesquieu et Rousseau, op.cit., str. 36.

[11] E. Durkheim, *Les règles da la méthode sociologique*, Paris, 1927, str. 99.

koji je bi začuđen željom da bude izigran od socius-a, to je celo polje socijetalne relacije moći koje nam se prikazuje.

Izrećićemo o moći ono što J. Freund kaže na blizak način o politici[12], njenoj snazi, fascinaciji, koja proističe iz njene stabilne forme, njenog prisustva čak i tamo gde izgleda da je nema. Biti u toku sa njom, to je priznati da prijateljstvo i rat u njihovoj ambivalentnosti čine poreklo svake institucije, svake socijalne strukturacije. To je ono što C. Schmitt naziva *Freund-Feindtheorie.* To je isto što i priznati da to nije više moć jednog čoveka ili klase svesne svoje predominacije koja pritiska društvo. Nije više pitanje o okruženom i preciznom predmetu, već o kompleksnoj i difuznoj nebulozi koja analizu čini delikatnom. Od tog trenutka, od kada se taj predmet, u bilo kom obliku, deformiše, nije više u pitanju da se istražuje poreklo ili osmišljava njegovo nestajanje, već da se pretpostavi, i to je naša hipoteza, da se moć oglušava o svoje kolektivno slabljenje, i da je u tom smislu uvek prisutna u socijalnom korpusu. Šta više, često je lako povezati silu i nasilje sa akcijom moći. Mi želimo da pokažemo, da ima mesta da se prave nijanse i raznovrsno procene različitih obličja jedne iste realnosti, koje možemo, šta više i u određenoj meri, analizirati kao takve, naravno, na didaktički način, takođe, zbog jasnoće izlaganja, kao što smo to ukazali u uvodu, one se vraćanjem jedne na drugu i ulaženjem u rezonanse u velikoj harmoniji razlike.

Ako se vratimo na razliku između „rezidua" ili konstanti ljudske aktivnosti i „derivacija" ili varijabilnih koncepcija, odnosno njihovog ukrštanja, a koji čini socijalni okvir, na koju ukazuje V. Pareto, onda je u pitanju da se pokaže kako sila može da se uvrsti u reziduale, dok će moć da pronađe svoje mesto u „derivacijama". Između polova strukturalnog i dinamičnog, nasilje u svom dualitetu ima funkciju povezivanja ili indikatora. „Društveno nasilje" kao simbolizacija moći, koja prožima kolektivno i ritualno, osigurava koheziju i konsenzus, a „nasilje u krvi" se manifestuje kada nema mogućnosti za simbolizaciju, odnosno ona nije savršena, tj. to onda znači vraćanje na odbačeno.

U glavnim crtama, kako smo ih izložili, naša razmatranja podupiru nekoliko pretpostavki koje će se precizirati i pojasniti u daljem toku izlaganja. Radi se, pre svega, o kritici racionalizma koji ne uzima u obzir postajanje, nedovršenost i nedostajanje, a i odbijanje finalizacije koja uvek upotrebljava buduće vreme kada opisuje osobenosti preživljava-

[12] J. Freund, *L'essence de la politique*, Paris, Ed. Sirey, 1965, str.9.

nja, a na kraju i negaciju sublimacije koja postavlja punomoćje i princip realnosti kao jedinstvene konstituante socijalne datosti.To je taj horizont koji nam se čini da konstituiše polje politike u kojem funkcionišu različiti elementi koje smo citirali. Ako ostavimo po strani moralističku težinu i apstrakciju sačinjenu od normativnih značenja, klasična politička filozofija koja u društvu sagledava (što je drugi način da kaže kolektiv) sveukupnost naših izmirenih potreba, a u Državi (koju možemo razumeti kao moć) naše poroke, izraz ovog obeležja usmerava na raspodelu, koju nastojimo da odredimo između društvenosti i njegove rigidifikacije u Državi. Prihvatajući dvostrukost politike, ne želimo, a to nećemo prestati da ponavljamo, da uspostavimo manehejsku viziju u kojoj je sve ili dobro ili loše, već da predstavimo karakteristike, strukture koje se sa manje ili više važnosti, u trenucima raspetljavaju. Samo od sebe je jasno da nije u pitanju umanjivanje ili povećavanje značaja nekog od njenih aspekata.

Smemo li se pozvati na priznato i minuciozno delo „Antropološke strukture imaginarnog" profesora Durand-a da bi ukazali da u onome što nazivamo sila, ima elemenata hipersocijalnog sindroma iksotimije koji naglašava zajednicu, kolektiv, socijalizaciju, kosmičko jedinstvo nasuprot polju moći koji učestvuje u strukturi *Spaltung-a* i šizofrenije[13]. Kao što smo naznačili, zbivanja i slučajnosti, koja su ljudskom voljom dinamizirana i struktuirana, organizuju se, putem veza, pripajanja i podvajanja, komadanja i atomizacije, da bi funkcionisali. Taj socijalni fluks koji čini fizički deo bezbrojnih pojava, ta ljudskost koju je Nietzsche definisao kao „suma snage o čijoj se upotrebi i rukovođenju pojedinci raspravljaju", to je, dakle, taj predmet, koji je, da se vratimo na izraz M. Webera „ipak" potrebno analizirati i to „znajući da je nemoguće da se u ime nauke dosegnu šampionska praktična uverenja." Zadržavajući striktni paralelizam između datosti i formalizma o kome je reč, priznaćemo da „empirizam" može samo da vodi u politeizam.

Svim bogovima antičkog sveta odgovaraju mnogobrojne preokupacije naše svakodnevnice ili „sudbina je ta, a ne nauka, bilo koja da je u pitanju, koja upravlja bogovima[14].

---

[13] G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Ed. Bordas, 1969, str. 311.

[14] F. Nietzshe, *La volonté de puissance*, Paris, 1947, t.I, str. 316;
M. Weber, *Le savant et la politique*, Plon, 1959.

2. Moć kao „universum"

Na taj način ono što nazivamo socijalnom dinamikom, bilo da je pozitivno ili negativno, strukturalno je preneto na moć, uvek se u odnosu na društveno moranje određuje kao društveno življenje i njegova interpretacija. Treba prepoznati tu nepromenljivost strukture društava da uvek bude posledica dominacije, moći, suprematije nekolicine ili grupa nad drugim grupama ili individuama. Iako ne prihvatimo da moć nema „da tako kažemo istoriju", potrebno je analizirati opstojanost nekih njenih elemenata[15]. To je osnova koju neguje Makijaveli, kao lucidni politolog, pitajući se koja je forma dominacije tj. Države, koja se pokazala najboljom u istoriji. Za njega je to prepoznavanje ponavljanja istoga, a time i nepromenljivost dominacije. Iako su neki etnolozi mogli da se osvrću na ne-državna društva, nije reč o pre-državnim društvima koja bi, podupirući se na prirodu jedne Države, bila racionalizacija utopije, već je reč o anti-državnim društvima koja su uvek na kovitlacu dominacije spremne da ih razruše[16]. I ovde se još reprezentativnije ili činjenično, društveno pozicioniranje vrši u odnosu na moć. S naše strane, upućivanje na takva društva nije normativnog već paradigmatičkog reda, tj ima za cilj da manifestuje *a contrario*, jasnije, karakteristike dominacije.

Od tog trenutka, pitanje koje se nameće je kako se određuje moć, koje su mogućnosti koje su stavljene u pogon, koje su mogućnosti upotrebljene da bi se obezbedilo njeno održanje[17]? Na taj skup pitanja, koja se odvojeno postavljaju, ali i ocrtavaju na povezan način, primereno je odgovoriti. Pojednostavljujući naš predlog, može se reći da je slika od koje se odbijajau ovi upiti, suprotstavljanje jedinke i mnoštva, pri čemu su pokretač potčinjenost ili zavisnost, koja se manifestuje u svojoj ambivalentnosti.

U odnosu na Državu koja je trijumf jednoga nalazi se podeljeno društvo, mesto različitosti[18]. Nešto kasnije ćemo se vratiti ovom pitanju, posebno povodom C. Schmitt-a, uz napomenu, već sada, da, što se tiče

[15] P. Ricoeur, *Le paradoxe politique*, in *Esprit*, mai 1957; encore J. Freund, *L'essence de politique*, *op. cit.*, str.79 ili str.83: „Il y a des révolutions politiques, il n'y a pas de révolutions dans le politique".

[16] P. Clastres, *La société contre l'Etat, op cit.*; encore les travaux de F. Krammer, Institut d'Ethnologie, (FU), Berlin

[17] M. Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire,* Paris, Payot, 1974, str. 14 – sur l'argumentation de Machiavel.

[18] M. Horkheimer, *Les débuts de la philosophie*, op.cit., str. 69.

istraživanja regularnosti ili organizovanosti integracije, koje su osobenost istoriografije ili politike, uvek smo prisustvovali „slabim mesijanskim snagama" (W. Benjamin), neprimetnim promenama koje su pokazivale i činile razliku i raskid. Kao što to primećuje G. Balandier: „Hegel je hteo da razume (razliku) polazeći od identiteta, Marx je vezivao za kontradikciju i ovaploćenje u društvenu klasu, Nietzsche je otkrivao u individui, koja ide do krajnje granice posebnosti"[19]. Ovde treba rezimirati uprkos ćorsoskaku, ili bar limitima takvih istraživanja, zatvoriti je u sebe samu, kao što je to želeo da učini G. Deleuze[20], a što nosi rizik od apstrakcije. Možda bi odgovaralo da je artikulišemo i drugim elementima društvene dinamike, i na taj način, da učinimo očiglednijom njenu alternativnu funkciju u raznovrsnosti sveta koji se suprotstavlja ponižnoj jedinstvenosti racionalizma orijentisanog ka jednom cilju. Upravo se na tome zasniva od sada važnost jednog takvog pojma. Jer, ako se za jednu stranu, onako kako ćemo videti, određivanje moći zasniva na želji za potčinjavanjem, jedna od drugih njenih površina je laicizacija te „varke nazadnih naroda.", o čemu su govorili ruski nihilisti, a što postavlja temelj frustraciji i potčinjavanju, prisutnim u postojanju gromoglasnog jedinstva zaduženog da osigura buduća obećanja[21]. Takav stav da se uslovljava dobrobit Države kao nejasne jedinke (Hobbes) je upravo korišćenje prirodnog zakona kao supstitucije za božanski zakon. To je ono što daje razumu posvećeni karakter i dozvoljava mu, sa Lumieres-om i usponom buržoazije, da daje i druge legitimacije moći, a ne da na osnovu toga potkopava društveno funkcionisanje da bi zagospodario njenim proširenjem. Od momenta kada je istorija proces koji vodi čoveka ka punom ovladavanju razumom, jedino priliči da se koriguje pravac tog procesa, da se kanališe taj proces, što i jeste funkcija moći. Reformatori menjaju i preuzimaju od prethodnika instrumente koje su ovi napustili.

Ali pre produbljivanja karakteristika sjedinjavajuće funkcije Države ili drugih organizacionih modela kao što su partije, možemo se zadržati na jednom od uslova, koji možemo nazvati željom za potčinjenošću. Mogla se legitimisati ili učiniti da se vrati dominacija ukidanjem gladi. Eliminacija bede koja znači ostvarenje slobode[22]. Ponovo nailazimo ovde

[19] G. BALANDIER, Sens et puissance, op. cit., str. 287.

[20] G. DELEUZE, Difference et repetition, Paris, 1968.

[21] Cf. Les nihilistes russes, M. Tchernychewski, M. Dobrolioubov, D. Pisarov, ed W. BANNOUR, Paris, Aubier, 1974. str. 6.

[22] Sur le developpement de cette idee, cf. J. HABERMAS, Profils philosophiques et politiques, Paris, Ed. Gallimard, 1974., str. 278.

na veliku raspravu, koja je posebno bila centralno mesto u radničkom pokretu, da li oslobođenje u ekonomskom poretku prethodi onome što možemo nazvati uspostavljanje slobode? Da li treba da zanemarimo sve ostale preokupacije, ili, preuzimajući nešto od biblijskog rečnika E. Bloha „Nekada su marljivi i iznemogli bili istovremeno poniženi i uvređeni". Da li su danas ljudi rasterećeni teškog rada, samom tom činjenicom „okrepljeni i umireni"[23] ? Jasno je da borba protiv izvesnog ugnjetavanja feudalne strukture zasnovane na razrađenosti išla u korak sa industrijskim razvojem svojstvenom kapitalizmu, ali možemo li, pri svemu tome, tvrditi olako da je kraj eksploatacije bio uslov ukidanja dominacije? Na dosta sličan način, G. Simmel je insistirao na činjenici da se oslobađanje od stega ili restrikcija svojstvenih ekonomskim sistemima tradicionalnih društava često plaćalo povećanom izolacijom. Ne radi se ovde o analiziranju procesa čiste atomizacije ili razvoja modernog industrijskog društva, dovoljno je naznačiti da je ova atomizacija jedan od elemenata koji objašnjavaju želju za zavisnošću[24]. Radi se o izbegavanju sudbine koja kulminira u banalizaciji i istoznačnosti. Teza koju preuzimaju H. Marcuse ili E. Fromm. Radi se o tome da se pokaže kako suštinsko uspravljanje tehničkog ili industrijskog razvoja povlači mehanizme odbrane ili izbegavanja. I uprkos toga što, po našem mišljenju, taj fenomen nije poseban za moderno društvo, možemo posmatrati rezultat te odbrane u pripajanju društvenom konformizmu ili konformizmu grupe. U stvari primereno je da se analiza prinudnog konformizma kompletira sa sve očiglednijom željenom saglasnošću, fenomenom koji je posebno prihvatljiv za grupe mladih ili marginalaca, što ukratko, veoma relativizira njihovu pretenziju ka „apsolutnom izdvajanju".

Treba pritom imati u vidu da ovaj proces saglasnosti ili konformizma, u kojem mi vidimo važan elemenat želje za potčinjenošću manifestuje potrebu za uspostavljanjem društvenih odnosa ili potrebu za društvenim ukorenjivanjem, što bi bio poraz u razbijanju tradicionalne sigurnosti.

Da se vratimo načinu izražavanja Durkheim-a (a vratićemo se kasnije tim pojmovima) ovde se opservira jedna „mehanička solidarnost" koja ima za posledicu jak socijalni pritisak i koja ne priznaje diferenci-

[23] E. BLOCH, Naturreich und menschliche Wurde, 1961.

[24] Cf. Joachim ISRAEL, L alination, de Marx a la sociologie contemporaine, Paris, Ed. Anthropos, 1972, str. 245

jaciju i komplementarnost „organske solidarnosti". Sa naše strane, mislimo da je „mehanička solidarnost" povezana sa specijalizacijom krajnje specifičnom organizacijom savremenog rada. Iz jedne takve perspektive veza između rada i potčinjavanja nameće se autoritetu.[25] Ne radi se o tome da treba precizno analizirati ovu vezu već treba naznačiti artikulaciju elemenata koji stvaraju arhitekturu moći. Naznačimo, radi ilustracije našeg predloga, odnos na koji ukazuje Y. Stourdze između kanalisanja energije kakva je rad i legitimacije moći.[26] Opisujući istoriju hidrauličkog kanalisanja on pokazuje kako to potčinjavanje stvara „gigantski spektakl gde moć 'kontrolora' uvek može da se pročita". Možemo usput ukazati kako to društveno i „totalitarno" kanalisanje hidrauličkim kanalisanjem ima duboke antropološke korene, jer priznajući vezu simbolike vode i života[27] to je upravo gospodarenje njome o čemu je reč u onome što nazivamo moć. Posedovanje osnovne energetske snage stvara simboličan pravac, koordinaciju, upotrebu „bogatog dela" (Wittfogel). I Y. Stourdze pokazuje u pravom smislu kontinuitet koji može da se uspostavi između funkcionera vode na koje ukazuje Tch'ou Li, zakon kineske vlade i centralizovane organizacije velikih radova na Dnjepru ili Tenessee Valley Authority-a. Medijator između „kataklizme (nereda) i mirnog života (reda)... između obilja vode i uređenog sistema irigacije" (Stourdze) moć dakle ima ujedno ovu funkciju zaštite koja joj, pored organizacije rada, služi kao osnova.

Već smo podvukli[28], da se vratimo na način izražavanja Hobbes-a, „the mutual relation between protection and Obedience". Klijenti, vazalstvo, vazal itd. su takođe istorijski primeri koji označavaju vezu između zaštite i dominacije. Kao što smo ukazali, konforna zavisnost, koja je ustvari beg od sudbine, od suvereniteta nad životom, nije tipična samo za kolonizirane narode[29]. I postojanje „potrebe za zavisnošću" služi kao pandan i ugađa *libido dominandi-u*. Oba pripadaju istoj logici. Šta je od ovoga aktivno podređivanje jednoj personalizovanoj ili tajnoj volji? Canetti umnožava primere jedne takve potčinjenosti, od verskog uškropljavanja Skoptsy-a do zločina sekte Assassins-a, za koje je nalog

[25] Cf. M. HORKHEIMER, Theorie critique et theorie traditionnelle, op. cit., str. 263

[26] Y. STOURDZE, Organisation, anti-organisation, Paris, Ed. Mame-Reperes, 1973, str. 33.

[27] Cf. G. DURAND, Structures antropologiques, op. cit., en paticulier str. 256, 391.

[28] A. BRUSTON, M. MAFFESOLI, la domination sans fard, op. cit.; cf. encore C. SCHMITT, La nation du politique, Paris, Ed. Calmann-Levy, 1972, str. 96.

[29] Cf. O. MANNONI, Psychologie de la colonisation, Paris, 1950.

sentenca smrti za onog koji treba da ga izvrši[30], široko je polje istraživanja te želje za potčinjenošću na kojoj počiva moć. Pa iako je, kao što ćemo videti, društvena moć neprekidna reakcija na taj proces, ne možemo objasniti snažnom prinudom opstajanje poretka, postoji odobravanje tog poretka koji ga potvrđuje. Ovih nekoliko napomena imaju za jedini cilj da posluže kao kontrapunkt određivanju moći kao legalizovane apstrakcije, kao što ćemo mi to i započeti. Tako je poentirana ambivalentnost društvene solidarnosti, koja čini da se moć ne razvija spontano ili arbitrarnim aktima, već da se uspostavi i funkcioniše u i kroz jedan društveni apel. Borba protiv gladi i potreba za sigurnošću koje se zamišljaju u organizaciji posla služe kao nacrt tipologije moći. ostaje da se vidi kako se ona apstrahuje u odnosu na onoga ko je uspostavlja[31].

Na taj način, „upravljanje" društvenim morbiditetom ne može biti jedina osnova moći, ali, kako je deo tog morbiditeta koji se vraća na društvenost difuzan i nije podesan za analizu, približavajući se tako onome što E. Bloch naziva „opskurni trenutak" koji naglašava društveno i egzistencijalno svetovnu vlast, ona koju možemo pripisati moći se koncentriše, zgušnjava i manifestuje kao istorijski razvoj. isto tako, ako se zna da je odgovarajuće da je se oprezno plašimo, neophodno je da joj označimo glavne pravce.

Izraz *odnos snaga,* koji se često koristi kada se govori o stanju moći, kvalifikuje veoma dobro „umetnost vladanja". Ta umetnost, kao što smo napred ukazali, tako misteriozna, tako fascinantna, tako čudesna, može da se rezimira u veoma jednostavnoj formuli, primeniti jedan sistem moći na drugi. To nas ponovo vraća na relaciju moć – sila, ali bez da je dozvoljeno normativno ili naivno obezbeđivanje prevlasti ili davanje prvenstva jednoj ili drugoj od ovih instanci, ali uz saznanje da se iz njihove konfrontacije rađa društvenost. Na taj način, a jedino takva određenost nije nikada ponovljiva, ne može se na privržen ili bezazlen način osigurati dobrota jedne i zla namera druge. Okrutnost je podeljena. Dakle, uvek je reč o zloupotrebi. Zloupotrebi vlasti korespondira zloupotreba društvenosti, koja, kao što ćemo kasnije videti, karakteriše silu ili nasilje. Relativizam naše pozicije ima smisla samo u odnosu na jednu određenu lucidnost koja priznaje ambivalentnost jedne društvene osno-

[30] E. CANETTI, Masse et puissance, Paris, Gallimard, 1966, str. 338.

[31] Cf. les developpements de A. LABRIOLA, Essais sur la conception materialiste de l histoire, Paris, Ed. Gordon Breach, str. 202.

ve. Ono što dozvoljava da se napravi prelaz između želje za potčinjenošću i čvrstog poretka moći je prevladavanje principa vlasti. Upotrebljavajući taj termin, želimo da ukažemo na sve ono što razlikuje savremenu i tradicionalnu vlast. Posebnost principa vlasti je da je on legalistički tip (M.Weber), on kodifikuje, šparta jedno područje bez limita, vremeprostor u svoj svojoj veličini pada pod njegove zakonitosti. Ovde se dakle radi o razvoju upravljanja racionalnim i birokratskim društvom, što je domen specijalista. Tako je generalizovana kontrola ta koja čini da zaobilaženjem racionalizacije funkcioniše logika dominacije. Mogli smo, uostalom, da ustvrdimo da je ono što najbolje karakteriše dominaciju funkcija znanja i moći[32]. Ideja naučne sociologije koja, od Lumieres-a do Durkheim-a, preko Marx-a i Compte-a ističe pozitivizam, poziva se na istorijske zakone koji osiguravaju progres i evoluciju društva. U toj perspektivi, radi se o tome da se pretenduje da jezgro u koje je prodrla teorija može, uz razna pomoćna sredstva (proletarijat za Marx-a) da reši društvene probleme.

Svi vidovi svakodnevnog života su postavljeni fuzijom kojim ta elita operiše između tehnike i dominacije. Liberalno ili tradicionalno saznanje je vršilo vlast koja je bila limitirana samim granicama tog saznanja, pogotovo ne-gospodarenjem stvarima, dok je ono što karakteriše savremeno tehnokratsko znanje, apsolutno raspolaganje stvarima[33]. Shvaćenu u svom najširem smislu, ovde ponovo nalazimo paralelu, koja počinje da bude priznata, koja vidi u eksploataciji, racionalno artikulisanoj ka jednom cilju, prirodni temelj generalizovane eksploatacije individue, dominacije. To je smisao u ovom tekstu Marcuse-a koji u naučnom metodu vidi jednu „dominaciju čoveka nad čovekom uvek efikasnijom od vladanja prirodom...Dominacija se, danas, ovekovečuje i proteže ne samo zahvaljujući tehnologiji, već upravo tehnologijom, i ova poslednja daje svoju veliku legitimaciju političkoj moći koja se proširuje i apsorbuje u nju sve sfere civilizacije"[34]. U tom smislu, kako to podvlači Habermas, racionalizacija prevazilazi Veberijanski smisao i može biti shvaćena u perspektivi postavljanja Freud-a: jedan pravi motiv da se produži trajanje moći je maskiran referencama i imperativima koji oprav-

[32] Cg. A. BRUSTON, M. MAFFESOLI, op. cit. str. 202.

[33] Cf. J. HABERMAS, La technique et la science comme idelogie, Paris, Ed. Gallimard, 1973, str.10.

[34] Cf. H. MARCUSE, L homme unidimensionnel, Paris, Ed. Minuit, 1968, str. 181.

davaju to opstajanje, ovde tehničkim imperativima. Trebalo bi produžiti analizu, mi to prepuštamo citiranim autorima. Dovoljno je zapamtiti da legitimacija dominacije instrumentalizacijom tehnike, otvara put jednom društvu koje bi bilo racionalno totalitarno. Y.Stourdze je naznačio korelaciju koja koja postoji između organizacije, kontrole i dominacije[35], to je momenat kada se mera, koja je osnova racionalizacije menja u neumerenost. Večna uloga đavolovog učenika koji više ne kontroliše ono što je sam pokrenuo.

Jer je baš svojstvo sveštenstva da uspostavi posredovanja, i kroz to utemelji svoju korisnost. U odnosu na interes „od sada", prema doživljenom, što je mesto ne-meditacije, treba videti daleke korene ovog sveštenstva koje ustanovljava jedno zastupanje koje nagriza i truje život. Poznato je kako je svaka Crkva mogla samo da se opire revandikaciji za svaki individualitet da direktno pristupi jedinstvu sa svojim Gospodom[36], nepoverenje prema sveštenstvu, teolozima vis-a-vis celog gnostičkog ili mističnog ponašanja je iznad prosvetljenja. Istorija religije pokazuje da je ona stalna borba za uspostavljanje monopola u posredovanju. Isto tako, i popularna poslovica „zavadi pa vladaj" je prosvećena, svojstvo moći je da obezbedi „supremaciju jedne klerikalne kaste", koja ima za funkciju da atomizuje društveni korpus, ili, još tačnije, da bude prelazna tačka društvenih odnosa. Direktan pristup društvenom „plerom"-u, koji može biti drugi način da se kaže društvenost, je suviše opasan za odvojene instance. Marx je mogao da pokaže, u pravom smislu, pogotovo u „Jevrejskom pitanju" klerikalnu funkciju koju je igralo narodno predstavljanje, tako ono što smo upravo rekli može da osvetli kako se predstavnički sistem uvodi u logiku lišavanja vlasništva nad dominacijom, i to, jer punomoć doprinosi logici izolacije i dopušta dakle, nametanje volje malog broja kao što je to redovno dozvoljavala onog Jedinog (Boga, kralja). Možemo se pozvati, da ilustrujemo ovaj predlog, na sledeći tekst B. de Jouvenel-a[37] koji pokazuje kako, na početku, parlamenti nisu bili sastavljeni voljom naroda radi „limitiranja prekomerne kraljevske moći, već željom kralja da izdejstvuje ono što nije mogao da ima sredstvima koja su mu bila na raspolaganju". Ne može se bolje definisati varka koju može da predstavlja zastupanje obezbeđeno od strane stru-

---

[35] Y. STOURDZE, Organisation, anti-organisation, op. cit., str. 11,13.
[36] Cf. G. DURAND, Science de l homme et tradition..., op. cit., str. 26.
[37] B. de JOUVENEL, Du principat, Paris, Ed. Hachette, 1972, str.33.

njaka, u ime specijalističkog znanja. Ostaje da se vidi dominantna forma (i njena pomoćna sredstva) u kojoj se izražava i kristališe jedno takvo zastupanje.

Jednom rečju, pošto se ovde ne radi o tome da se preuzima jedna sociologija političke partije[38] podsetimo se argumentacije razrađene u našem radu „Dominacija bez pretvaranja", u koje podvlačimo onu staru ideju perjanice radničkog pokreta (cf. Pannekoek), znajući da, ako je organizaciona forma kakvu predstavljaju partija ili sindikat najefikasniji instrument uzimanja vlasti u strukturi racionalizacije savremenog društva, to je zato što je njihova strauktura upravo bliska objektu koji oni osporavaju (treba li podsetiti na etimologinu reči con tester): i njihova briga za radikalizaciju proističe iz ove želje da ostvare do samog kraja i bolje ciljeve svojstvene strukturi u pitanju (racionalizam, produktivizam, birokratija itd.) a ne da predstavljaju ili budu jedina alternativa. „Birokratija moderne Države se reflektuje u njenim partijama[39]".

Po strani od te homeostaze, koja se uspostavlja između partijski organizovane forme i državne forme, treba isto tako napomenuti da partija predstavlja skraćenu i kondenzovanu totalitarnu perspektivu koja je, kao što ćemo videti, upisana u državnu logiku. Partijska forma zahteva u svakom trenutku potpunu raspoloživost, a znamo kako ta raspoloživost funkcioniše u revolucionarnoj partiji, koja predstavlja dovršenu formu partije.

Rezimirajući na isti način (i pozivajući se na naš već citirani rad) poziciju marksizma o ovom uslovu partije koji je Država, možemo da je naglasimo u tri momenta. Ono vreme „Gazette rhenane" kada je Marx bio ubeđen da rešenje društvenog i političkog problema suštinski i strukturalno zavisi od reforme Države[40]. Jedan drugi kasniji momenat vidljiv u Građanskom ratu u Francuskoj (1870) ili pak u Kritici programa Gotha (1875) gde Marx opisuje državu kao ogromnog vladajućeg parazita, koji „kao boa konstriktor obuhvata društveno telo svojim mnogobrojnim obručima, guši ga svojom birokratijom, policijom, gomilom poslova, uspostavljenim sveštenstvom i svojom sudskom vlašću"[41]. Stav koji je, u svojoj političkoj žestini optužba protiv onih koji su u Međunarodnom

[38] Cf. R. MICHELS, Zur Sociologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie, Leipzig, 1925; OSTROGORSKI, La democratie et l organisation des partis politiques, 2 vol., Paris, 1912.
[39] J. FREUND, L essence du politique, op. cit., p. 383.
[40] Cf. A. CORNU, K. Marx et F. Engels, Paris, PUF, t II, p. 74.
[41] K. MARX, La guerre civile en France, Paris, Ed. Socilaes, 1953, p. 257; cf. aussi p. 209.

udruženju radnika i, kasnije, u različitim evropskim socijaldemokratijama, obasipali hvalama korišćenje državne forme. Ovaj momenat vraća na skupštinsku perspektivu, koja je, po našem mišljenju (bez da je prihvatamo ili osuđujemo) najvažniji elemenat marksističe procedure[42]. Na kraju, poslednji momenat, to je praksa marksista koji su došli na vlast (pogotovo ono što možemo zvati lenjinizmom), koji „za jedno vreme" kompletiraju de facto strukturu koja proističe iz moći Države korelata sistematične i hijerarhijske podele rada i uopštene generalizacije života. Na pojmu države, ne izgleda nam deplasirano da podvučemo saglasnost koja bi mogla da se uspostavi između C. Schmitt-a (mnogobrojne stranice „Pojma politike" to dokazuju) i marksističke doktrine, i to, nasuprot pluralistčke koncepcije, naročito vidljive u sorelijenskoj doktrini.

Ustvari, „svaka politička moć je konzervator", tj. radi se o tome da se supstituiše jedna slaba moć jakom[43]. I to čak iako je ritualno i periodično prikrivana slobodom. Ima simboličnih preokreta koji ojačavaju društveni i politički sistem, oni prelaze u jedno društveno pročišćenje koje ništa ne menja u realnoj strukturi moći[44]. Od trenutka kada se u tim mimikrijama nađu elementi moći, možemo biti sigurni u opstajanje sistema, radi se, ustvari, o unošenju modifikacija koje osiguravaju održanje poretka. Pojam moći je da se obezbede parcijalne i neznatne reforme[45], ali možda je društveni sistem takav da je samo takav reformizam moguć. Tj. u problematici ambivalentnosti moći i sile, koju mi pokušavamo da odredimo, polje moći je stalno ono „promene" i „reforme", promene koja je bila apanaža radničkog pokreta, promene koju prate ili joj prethode žestoki konflikti, efemera gde se odigrava ritual kolektivnog nasilja. Može se čak reći da se moć, u svojoj reformatorskoj akciji, hrani društvenom supstancom, što se manifestuje u rasprskavanju; na taj način mi analogno razumemo napomenu G. Balandier-a o Tiv-ima iz Nigerije koji vide moć ili nejednake odnose u unošenju u želudac „supstance drugih"[46].

Ukratko, može se reći da moć, kakvi god da su ljudi koji se služe doktrinom, ili doktrina koja joj služi kao temelj, ne menja prirodu sve

[42] Cf. A. PANNEKOEK, Pannekoek et ses conseils ouvriers, EDI, 1969.

[43] Cf. J. FREUND, Le nouvel age, elements por la theorie de la democratie et de la paix, Paris, Riviere, 1970, str.14.

[44] Cf. G. BALANDIER, Anthropo-logiques, PUF, 1974, str. 53.

[45] Cf. les developpments propres a l anarchie. Sur cette question, in E. COEURDENOY, Pour la revolution (choix de textes), Paris, Ed. Champ Libre, 1972, str. 82.

[46] Cf. G. BALANDIER, Sens et puissance, op. cit., str. 62.

dok se ne dovedu u pitanje njene strukturalne nepromenljivosti.[47] „Osigurani pravac", diskretan ali žilav, oko koga se organizuju i struktuiraju pupoljci vlasti, „pravac" kome svaki naziv koji damo, kao što uzastopni potezi kičice služe da se crta, nalazimo u fanatizmu Jednoga, u redukciji pluralizma što je drugi način da se izrazi fascinacija morbidnog. Tehnička ideologija, kao što smo napred ukazali, tj. tehnika orijentisana ka jednom cilju (Habermas) je ovde da ilustruje brigu za redukciju Jednoga kroz zaobilaženje modelizacije. Ovo je projekat Lumieres-a i Evrope XIX veka, u tom smislu, kroz svoju sakralizaciju tehnike, kojoj je pandan intenzivni etatizam; socijalistička Rusija je preuzela supstancu te zamisli. I zanimljivo je konstatovati da upravo C. Schmitt, čija naklonost za „totalnu Državu" i njegovo odbijanje pluralizma znamo, sa zavišću notira tu činjenicu. I kao što svaka društvena forma ima potrebu za jednom „figuracijom", ova briga jednoga se kristališe u licu šefa koji je harizmatik, ili koji sebe vidi određenim za jednu naročitu misiju, izabran ili nasledan, ali koji pre svega ima funkciju da predstavlja jedinstvenost. Na taj način razumemo tekst socijaliste L. Blum-a (i zbog njegove pripadnosti biramo ovaj tekst): „Imam smisla za dobro delo i znam da svaki kolektivni posao uključuje određena pravila i zahteva jedinstven pravac. Taj pravac, to je predsednik Saveta koji treba da ga primi na sebe... naviknimo se da vidimo u njemu ono što je, ili što bi trebalo da bude: monarh"[48]. Evidentno je da mi zloupotrebljavamo ovaj tekst i da bi prirodno odgovaralo da izvedemo preciznu analizu socijalističkog korpusa da bi iz nje izvukli prirodne zaključke, mi se ovde zadovoljavamo da se vratimo na „Suštinu politike" Freund-a, gde on pokazuje kako funkcioniše taj princip autoriteta, koji on naziva pretpostavka poslušnost – zapovest, kao suštine politike uopšte i u revolucionarnoj tradiciji ili posebno socijalističkoj.[49]

Već smo rekli da ova jedinstvenost duguje Hobbes-u, koji svojom pojmovno odvojenom jedinstvenošću između Države i društva, dolazi do toga da pripiše prvoj kompletnu autonomiju i to, kao uslovu za dobrobit,

[47] Cf. par exemple P. J. PROUDHON, Les confessions d un revolutionnaire, str. 89. a propos de la revolution de 1789, ili str. 122, a propos de la revolution de 1848; cf encore V. Serge, Memoires d un revolutionnaire, Paris 1957.

[48] L.BLUM, La reforme gouvernementale, cite par B. de JOUVENEL, Du principat, op. cit., str. 135.

[49] J. FREUND, L essence du politique, op. cit., p.101 sq; cf. en particulier la reference a LENINE, Que faire?

tj. u ime onoga što bi bilo najbolje za ljude u funkciji prirodnog prava. Jedna takva referenca, svojom sakralizacijom maskira ono što je društveno, što je borba interesa u državnom fenomenu. Ona, data jednom zauvek, odgovara jednom modelu[50]. Društveno biće, ruptura, diskontinuitet, funkcionisanje različitog se ignorišu, ili su, tačnije, u takvoj perspektivi negirani. Da se vratimo onome što smo ranije rekli, glavna totalistička ili totalitarna stvar koja se manifestuje u partijskoj organizaciji postaje, u toj perspektivi činjenica Države, bar potencijalno u svom odbijanju pluralizma. Pojam tog odbijanja je zahtev od svake društvene individue, u njenim različitim određenjima, za potčinjenost i subordinaciju. I mnogi istorijski primeri su tu da poentiraju oblike subordinacije koji su mogli biti traženi od umetnika, naučnika, koji je trebao da „stvara" u okviru ideološkog jedinstva, jedno takvo nametanje sa elementima čija je heterogenost akcije u principu priznata, trebalo je da služi kao simbolika jedinstva. Radi se o karikaturalnom načinu da se forsira politički proces kao „umetnost da se uhvati ono što se dešava u glavama drugih ljudi"[51], pre nego što se oblikuje ono što se događa u njihovoj glavi. To je drugi pol tog pokreta društvenog morbiditeta vidljivog u želji za podređivanjem ili zavisnošću. To je ono što čini realnost moći. Kada se vlast dočepa reči (agitator, propagandist, političar, tehnokrata ili šef Države), cirkulacija je sputana.

Monopol nad rečju, dok je razumemo kao elemenat društvene imaginacije, pridružen je suverenitetu i etnolozi i antropolozi su tu da nam to kažu. G. Balandier podvlači to upravljanje istorijom putem moći, ulogu koju ima šef u narativnoj epopeji naroda[52]. Ali Sekou Toure slaveći sudansku moć iz vremena Francuske pod Kapetima ili Krame Nkrumah, suprotstavljajući sjaj carstva Gane u vreme jedne Engleske koja još nije bila konstituisana kao nacija, polaze od mnogo šireg pokreta, iskazujući svoju kulturnu specifičnost, svoju različitost. Radi se pre svega o tome da se izrazi svoje suprotstavljanje dominaciji. To je momenat koji je P. Clastres veoma dobro analizirao kod Južnoameričkih Indijanaca. „Model prinudne moći je prihvaćen samo u izuzetnim slučajevima kada je grupa suočena sa spoljnom opasnošću. Ali spoj moći i prinude prestaje čim je grupa suočena sa spoljnom opasnošću"[53]. Potom, govor-

[50] M. HORKHEIMER, Les debuts de la philosophie bourgeoise, op. cit., str. 70.
[51] W. BENJAMIN, Essais sur B. Brecht, Paris, Maspero, str. 115.
[52] G. BALANDIER, Sens et puissance, op. cit., str. 213.
[53] P. CLASTRES, La societe contre l Etat, Paris, Minuit, 1974, str. 27.

nik, što je šef, igra svoju ulogu ritualno na način koji nema više uticaj dominacije. On se zadivoljava da podseća na ono što je ujedinilo narod kao narod, ali ne obezbeđuje upravljanje sadašnjošću ili budućnošću u funkciji te prošlosti. I upravo je to kolektivno sećanje kristalisano u jednom čoveku koje može, u trenutku opasnosti, da ujedini narod. Delo P. Clastres-a je u tom smislu instruktivno, društva koja on opisuje su shvatila „opasnost" koju predstavljaju reč i njena konfiskacija i na taj način su joj obezbedile funkciju simbolizacije, fenomena bliskog fenomenu nasilja. Kada se ova funkcija iscrpi, reč postaje doktrina koja treba da rukovodi sadašnjošću i upravlja budućnošću[54]. Ovo zarobljavanje reči, koje može da kulminira u jednu vrstu društvene inverzije ili da bude oduzeta, ponovo je data i od tada lišena svoje vrline. Ono što je esencijalno u društvenoj strukturalizaciji postaje pridodato spolja i, štaviše, pridodato produktivnom cilju. Ona se ne strvara više u cirkulaciji, tj. u funkciji društvene veze, bez važnosti sadržaja u tom trenutku, ona je ustupljena u jednom smislu koji je srođuje sa teorijom: služiti nečemu. Y. Stourdze je veoma dobro pokazao ulogu kakvu bi jedno takvo podsticanje moglo da odigra u organizaciji. Ohrabrivati „osvajanje reči" to je dopuniti internom „kontestacijom" strukturu u pitanju, to je održavati stanje tenzije koje joj osigurava dinamizam i izdržljivost[55]. Poziv na suprotstavljanje kao pomoćno sredstvo jedne institucije je samo mimikrija društvenosti, fiktivno učešće u jednom konsensusu shvaćenom u svom snažnom smislu kao apstraktno. Ali takva opaska povlači jednu drugu, od trenutka kada jedna institucija poziva na „osvajanje reči", na učestvovanje, na suprotstavljanje, na moć imaginacije, sve stvari koje je ustvari uništila ili zanemarila, to ona prima k znanju svoj zalazak, iako on traje i malo je bučan (ne zaboravimo, kako kaže Nietzsche, veliki događaji hodaju golubijim korakom). U svakom slučaju, mi na taj način shvatamo opasku C. Schmitt-a, partizana totalne Države, koji je lucidan posmatrač. Za njega, Država, „model političkog jedinstva i postavka jednog zapanjujućeg monopola među svima, političkog odlučivanja, Država remek delo evropske forme i zapadnog racionalizma je svrgnuta s prestola"[56]. Ova opaska, jasna i iscrpna, rezimira ono što možemo reći

[54] C est ainsi que nous „forcons" les remarques de J. FREUND, Le nouvel age, op. cit., str. 32.

[55] Cf. l analyse et les references que donne Y. STOURDZE, Organisation, anti-organisation, op. cit., str. 158.

[56] Cf. C. SCHMITT, La notion du politique, op. cit., p. 45; cf. encore J. FREUND, L essence du politique, op. cit., str. 37.

o Državi i o moći. To znači vraćanje na „društvenu heterogenost" (Freund) što je baza politike shvaćene u svoj svojoj ekstenzivnosti, to je najava pluriverzuma što je jedan od načina da se kaže društvenost, nasuprot svakoj uniformnosti. Sa tim opadanjem uskrsavaju dvosmislenosti i kontradikcija, društvene stvari ponovo dobijaju svoju višeznačnu dimenziju i snagu, i to nasuprot slabosti koja označava jednoobraznost[57]. To vraća jednoj analizi afirmacije koja nam se čini kao pojam moći. Bežeći od „dijalektičke zamke filozofije negacije[58]" voleli bismo da tu vidimo antropološki i društveni stav, koji, blisko veberijanskom konceptu borbe ili sukoba, bude drugi način da se kaže i da se živi, lucidni i prevareni, suočavanje sa sudbinom.

3. Intermeco: artikulacija moći i sile

Da se razumemo, s jedne strane ne radi se o predstavljanju i čak skiciranju jedne „teorije" moći koja čini vlast, ili koja se može „upotrebiti", radi se štaviše o tome da se da nekoliko crta koje „čine vrednim" ono što smatramo silom ili društvenim nasiljem. Ali, s druge strane, ne treba se uhvatiti za njih kao objašnjavajućih „dei ex machina" društvenih uslova.

Akcentovanje koje mi stavljamo na silu ne poziva se ni u čemu na pripajanje, nije ni u čemu veličanstveno, radi se o tome da se tako na nov način baci svetlo koje čini da se shvati da ona nije data a priori i daje joj odgovarajuće mesto u društvenmoj strukturaciji. U podeli koju činimo, conincidentia oppositorum ovih suprotnosti što su upravo moć i sila vraća na politeizam, na pluralitet inkopatibilnih vrednosti. I ako je prezentacija moći u jačim bojama, to nije zato što je mi držimo za vrlinu koja određuje novi istorijski predmet, već upravo zato što je reč o novom predmetu istraživanja iz koga bi trebao izvući šaroliku raznolikost.

Verdi je znao da obrati pažnju na neminovne draži četiri godišnja doba, i upravo o tekvoj neminovnosti je reč u našem predlogu.

Kao što to podvlači R. Aron, videti esenciju politike „samo u borbi za moć je parcijalna filozofija"[59]. Ustvari, polje politike, tj. društvena strukturacija, nije svodljivo na moć i mi bismo želeli ovde, pre nego što

[57] C. JUNG, Psychologie et alchimie, Paris, Buchet-Chastel, 1970, str. 22.
[58] G. DURAND, Science et l homme et tradition, op. cit., str. 56.
[59] R. ARON, Democratie et totalitarisme, Paris, Ed. Gallimard.

preduzmemo precizniju tipologizaciju moći, da pokažemo kako svaki elemenat koji nam je poslužio da determinišemo moć sadrži jednu potencijalnu alternativu. Bivajući svesni ove slojevitosti možemo bolje da dotaknemo društvenu ambivalentnost.

Svesti politiku na moć ili na borbu za moć znači ući u zabran. ustvari, „moć ostaje moć" i ne može pobeći od logike svoje strukture. Poznato je da jedna moć tera drugu i poznato je kako se iscrpljuje uzvuišena velikodušnost onih koji hoće da se bore protiv alijenacije u polju i sa oružjem alijenacije. Moć nije stvar dobrih osećanja ili moralnog ponašanja, M. Weber na to dobro skreće pažnju u onome što naziva „etika odgovornosti" i ne pokušavati zgrabiti ono što može uravnotežiti moć znači priznati samu igru, identičnost, to znači dobro voditi računa o društvenom ponavljanju. Upravo na toj tački marksizam pada pod udar jedne flagrantne nekonsekventnosti[60]. U smislu u kom on uzima politiku kao apsolutnu alijenaciju i to čini žestoko...da njom razrešava budućnost. Videli smo napred jednu sličnu proceduru u vezi sa Državom. Ne upravlja se društvenim formama kao stvarima, treba spoznati prinudnu neophodnost koja vlada njima. I možda treba takođe prihvatiti da ta mešavina slučajnosti i volje koja može da metaforično posluži za determinisanje ljudskog razvoja nema nikakve veze sa onim optimizmom koji misli da može da ukroti i prirodu i društvo na siguran način. Ekologija je tu da nam pokaže da korišćenje prirode nije nelimitirano, protivudar društvenog potiskivanja u svojim različitim formama nas uči da je to isto što i u društvenom. Na taj način razumemo M. Weber-a kada izjavljuje: „Na toj tački više nećemo dozvoliti da nam pričaju priče, jer materijalistička interpretacija istorije nije fijaker u koji se može popeti pa svojoj volji i koji će se zaustaviti pred pokretačima istorije"[61]

Priliči da se polju politike ponovo da njegova pluralna dimenzija, a ne da se veruje da smo ga iscrpli i razgraničili od borbe za moć. Postoji čitav niz događaja, činjenica, ruptura, kreativnih poteza koji beže od smisla moći, od sinteze i unifikacije, koju ona pretenduje da ostvari.

Treba međutim priznati da sa XIX vekom, ako treba određivati datume, politička sudbina ekonomije postaje od važnosti u strukturaciji moći. ta činjenica, i to se veoma često kaže, primetna je od trenutka kada priroda prestaje da bude partner da bi postala objekat koji se eks-

---

[60] Sur ce point se reporte a J. FREUND, L essence du politique, op. cit., str. 69, str. 73.

[61] M. WEBER, Le savant et le politique, Paris, Plon, 1959, str. 195.

ploatiše (tema konačno analizirana od Frankfurtske škole), ali to je pogotovo momenat kada se, sa produktivizmom ustanovljava moć politike. Vidal-Naquet je pokazao za antičku Grčku kako ekonomsko nije bilo osamostaljeno u odnosu na društveno, da uostalom nije postojao odvojeni domen koji bi bio ekonomski, već da se on sastojao u vladanju oikosom. Sa svoje strane, P. Clastres pokazuje kako počinje otuđeni rad kada se pravilo razmene substituiše strahom od duga. Od tada, „aktivnost proizvodnje", gubi svoj osnovni smisao i, upisujući se u logiku ne-reciprociteta, postaje, iskreno govoreći rad[62]. Autonomizacija ekonomskog ima kao korelat očvršćavanje moći, ako ne svoje poreklo. Recimo da odvojen rad, sudbina rada kao akta proizvodnje, kristališe i posvećuje različite domene odvajanja i u funkciji tog odvajanja manifestuje se potreba za ponovnim sjedinjavanjem, potreba Jednog kao korekcija društvenog uništenja. Odvojena moć i država igraju tada ovu ulogu. Ekonomsko kao regulator odvojenog rada upisuje se od tada u apstrakciju moći. Prateći proces koji od čina proizvodnje ide ka radu kome je potrebno posredovanje i ka moći koju obezbeđuje to posredovanje stiže se do lišavanja vlasništva i do pasivnosti. Kao što se može videti, svaki elemenat na koji kratko ukažemo implicitno poentira jednu alternativu, taj proces je još evidentniji kada je reč o lišavanju vlasništva i pasivnosti. Mogli bi da se ilustruju različiti načini ovog predloga, mi ćemo se zadovoljiti sa nekoliko napomena koje imaju veze sa mišljenjem. Y. Stourdze, tretirajući ovo pitanje, citira jedan veoma poučan Hegelov tekst: „Narod, u meri u kojoj ta reč označava posebnu frakciju članova države, predstavlja deo koji ne zna šta hoće"[63].

Moć, u okviru svojih birokratskih organa, sluša jedno mišljenje koje ne čuje, i mnoštvo sondaža mišljenja, ankete i druga lukavstva društvene animacije se upisuju u generalizovanu varku. Dati reč, ustupiti je, to znači sprečiti žestoku provalu, to je lišiti je njene subverzivne vrline. S jedne strane, kao što je rečeno ranije, pošto posredovanje specijalista stručnjaka mišljenja, osiguravajući monopol moći, upisujući se kao obavezan prelaz, lomi sposobnost društvene komunikacije, atomizira kolektivnu svest i na taj način strukturu odvajanja, a s druge strane, zato

[62] P. CLASTRES, La societe contre l Etat, op. cit., str. 168. – Sur la gestion de l oikos, cf. M. WEBER, Economie et societe, Paris, Ed. Plon, 1971.

[63] Cf. Y. STOURDZE, Organisation, anti-organisation, op. cit., str. 70; HEGEL, Principes de la philosophie de droit, Ed. Gallimard, coll. „Idees", str. 322.

što je uspostavljena tehnika koja kaže infantilnom i primitivnom narodu šta treba reći i, na taj način, šta treba misliti. Ova scenografija društvene razmere ukida svaku mogućnost stvarne promene i proizilazi iz ove spektakularizacije društvenog života u čemu je G. Debord doveo u red različite pobude[64]. Društveni posmatrač, pred slikom jednog vulgarizovanog prizora, ne treba da ima za zadatak da misli sam, „proizvod određuje svaku reakciju"[65], prisustvujemo postavljanju jednog obučavanja u kome svako treba da se identifikuje kao permutativan i komutativan element jednog društvenog korpusa koji mu je spoljašnji i koji mu diktira u svojoj neobičnosti i instrumentalnoj konačnosti zašto, kako i smisao njegovog ponašanja. To je podela uloga u jednoj generalizovanoj pantomimi kojoj je glavna karakteristika indiferentnost.

Upravo u toj generalizaciji robe u logiku spektakla apstraktna moć Države nalazi svoje opravdanje, kao parcelisani rad ona je unifikacija, sintetizator ovih društvenih objekata što karakteriše atomizaciju. Često se podvlačila i kritikovala apstraktna sila centralne moći, njena sintetička vizija[66], ali nije dovoljno isticana procedura te moći i te vizije, njena funkcija veze u spektaklu postanka društva. Kada je bog Izraela učinio da mu se čuje glas i davao svoja naređenja u oblacima Sinajske gore, posrednička uloga Mojsija nije sprečavala narod da zajedno primi ta proročanstva i da zajedno reaguje. Zaobilaznim putem modernih medija, sveprisutnost moći u njenim različitim oblicima obraća se svojim atomima, čak i ako se redovno uzimaju različiti preteksti da bi se prikupili ovi atomi sa različitim manifestacijama. Mogao bi se razmatrati ovaj fenomen na savremen način, ali zadovoljimo se radi sećanja da napravimo referencu na analize Horkheimer-a i Adorne-a[67] o „univerzalnom glasu Firera" koji predstavlja radio tokom perioda nacionalsocijalizma i upotrebi medija od strane totalitarnih režima.

Upravo na bazi ovih različitih elemenata mi ćemo postaviti hipotezu odbijanja moći kao društvenog strukturatora, ili, da preuzmemo termine P. Clastres-a, društva protiv prirode. I bez da se kaže, to odbijanje je retko eksplicitno, ono se nikad ne pojavljuje u kompaktnoj i čistoj

[64] G. DEBORD, La societe du spectacle, Paris, Ed. Buchet-Chastel.

[65] M HORKHEIMER, T. ADORNO, La dialectique de la raison, Paris, Ed. Gallimard, 1974, str. 146; cf. egalement l analyse de J. BAUDRILLARD, Requiem pour les mediats, in Critique de l ecomonie politique du signe, Paris, Ed. Gallimard.

[66] Cf. par exemple J. DUVIGNAUD, L anomie, Ed. Anthropos, 1973, str. 71, 136.

[67] M. HORKHEIMER, T. ADORNO, La dialectique de la raison, op. cit., str. 168.

formi. Ono se moduliše kroz vreme i prostor na difuzan ili kristalisan način, parcijalan ili ponekad iruptivan, a polje konstanti koje ga obliku-ju ostaje još da bude ispitano. To je predmet našeg sledećeg odeljka. Možemo ipak već sada naznačiti nekoliko vezivnih tačaka.

Pre svega postoji ponašanje koje se sastoji u razmatranju spolja-šnjosti kao takve, bilo na formalan i odlučan način, bilo neformalno. Prvi slučaj može biti predstavljen društvima južnoameričkih Indijanaca, za koja odbacivanje političke funkcije „izvan društva je upravo način da se ona svede na nemoć"[68]. Uspostavljen je veoma efikasan način da rukovođenje bude potpuno lišeno autoriteta. Da bi ova društvena briga bila dobro i dugotrajno jasna, tetoviranje, više od mere lične izdržljivosti označava pripadnost svake jedinke društvenom telu i to, na jednak način „beleg na telu, jednak na svim telima, iskazuje: ti nećeš imati želju za moći, ti nećeš imati želju za potčinjavanjem"[69]. I to odbijanje spoljašnjosti, ili ova afirmacija spoljašnjosti kao spoljašnjosti se pruža kroz prostor bez deljenja kao što je i telo samo.

Drugo neformalno ponašanje se manifestuje u razočaranoj indiferentnosti, mada ponekad lomnoj, koja naglašava tekući život različitih društvenih slojeva. Radi trenutka za jednu preciznu analizu možemo citirati realno odsustvo interesa za javne stvari onih zemalja koje, oko SSSR-a, čine od politike ili društva u principu posao svih; društveni konsensus koji proističe iz rezultata raznih izbora u tim zemljama, ostao bi snevač, ako ne bismo poznavali ni malo realno odvijanje stvari. Društvena „realizacija" politike (znamo da je stvarna moć u rukama političkog biroa određene partije) koja čini da ona prodire u celinu svakodnevice je tek uzaludna reč, i razočarana indiferentnost o kojoj smo govorili ostavlja specijalistima moći da igraju svoju ulogu.

Bliže nama, navedimo kratko anketu J. Duvignaud povodom razgovora o onome što priliči nazvati „mladost"[70]. Imaćemo priliku da se na to vratimo. Zabeležimo ipak, na kvazisistematičan način, da osim nekoliko izuzetaka pobornika učlanjenih u jednu partiju ili političku grupu, odbijanje ili indiferentnost politike koja je stavljena u isti red sa drugim vrednostima isključenim iz tekućeg života, mogli bi smo nazvati apstraktnim. Nasuprot drugim slojevima godina i čak nasuprot one iz 1968, ak-

[68] P. CLASTRES, la societe contre l Etat, op. cit., str. 38.
[69] Ibid., p. 160: „de la torture dans les societes primitives".
[70] J. DUVIGNAUD, La planete des jeunes, Paris, Ed. Stock, 1975.

tuelna „generacija" ne priznaje nikakav dinamizam političkoj praksi. Nije stvar u tome da ekstrapoliramo takve konstatacije, debata ostaje otvorena, ali jedna takva nenaklonjenost može bit indicija za nova istraživanja koja se traže, koja se pojavljuju u formi tragova i koja pokušavamo, što se nas tiče, da integrišemo u svoju hipotezu.

Mi se, na početku ovog rada, na analogan način, pozivamo na teoriju ostatka V. Pareto-a[71], koji je pokušao da uspostavi konstante u ljudskoj društvenoj prirodi a jedna od tih konstanti vodi računa o „ostatku u odnosu sa društvenošću". Tako, još jednom, na analogan način, na bazi tih ostataka pokušaćemo da razumemo ovu tendenciju da se odgurnu upotrebljene ili neadekvatne forme društvenosti o kojima smo upravo govorili i različite indicije drugih načina koji se manifestuju kroz ovo odbijanje.

Ako politika, kao odvojena instanca i kao potvrda generalnog odvajanja upućuje na moć, ostaje da se ukaže na to polje politike gde se manifestuje dinamizam kolektivne sile. U ovom trenutku ne radi se o tome da se uoče u različitim aspektima ove kolektivne sile, recimo da bi preuzeli izraz Tonnies-a da se ona artikuliše kroz igru društvenosti (Gesellschaft) individua koja se udružuje, kojom upravlja jedna srednja statistika, i zajednice (Gemeinschaft) gde kolektiv može da se definiše afektivnom vezom, u tom slučaju, udruživanje nije zasnovano na ugovoru, već na „harizmatičnoj vezi", koja se različito modulira[72]. Upotrebljavamo taj termin jer on, u svojoj čistoj formi, prema iskazu M. Weber-a „spedifično stran ekonomiji" tako da se emocionalna zajednica koju on strukturiše javlja, u društvenoj raznovrsnosti kojoj mi pokušavamo da povučemo konture, kao elemenat alternativan želji za moći.

Da preuzmemo, malo je korigujućim argumenitaciju M. Weber-a, nasuprot vrlini „racija", koji može ba bude revolucionarno breme, dokaz buržoazije, kakvu Marx opisuje u Komunističkom manifestu, harizma je takođe revolucionarna sila koja može da usmeri akciju. M. Weber stvara jednu podelu i vidi u harizmi revolucionarnu silu epoha vezanih za tradiciju („preracionalna") usmerenu na transformaciju unutrašnjeg, dok se revolucionarno breme povezano sa raciom bavi „uslovima i problemima života".

---

[71] Cf. la chapitre et la bibliographie sur V. Pareto, in R. ARON, Les etapes de la pensee sociologique, Paris, Ed. Gallimard, 1967, str. 409.

[72] F. TONNIES, Communaute er societe, Paris, 1944.

Šta god da je to što se zove harizma ili društvo, ono što je esencijalno, to je shvatanje života i zajednice kao neophodnog uslova imanja. To je shvatanje ljudske prirodne potrebe kao „slučajnog predmeta" (A. Breton) u smislu kako je Ch. Fourier shvatao Harmonije kao čudesan susret neophodnog i njegovog savlađivanja, tj. onaj trenutak kada razlike ne stvaraju više prepreku od koje se treba štititi po svaku cenu (očuvanje sebe, privatizacija, karakter kao ljuštura), već naprotiv, kao dinamički element koji dozvoljava kombinaciju i artikulaciju jedne promenljive i beskrajne igre[73]. Sa naše strane, mi tako čitamo tekst J. de Maistre-a koji, na svom romanskom jeziku, vodi računa o „religiji", koju predstavlja zajednica, tako je za njega „prva potreba čoveka, to je da se njegov razum koji se rađa...gubi u nacionalnom razumu, da bi promenio svoju individualnu egzistenciju u jednu drugu zajedničku egzistenciju, kao što reka koja hrli okeanu uvek ostaje u masi vode, ali bez imena i prepoznatljive realnosti"[74]. Možda bi bilo u interesu ponovo čitati Maistre-a, preko nekih njegovih konjukturnih afirmacija, kao mislioca kolektivne sile. A nacionalizam o kome je reč u odlomku koji citiramo, kao i u nastavku teksta može bolje metaforički uputiti na jedno univerzalno drugo, nego na partikularističnu krispaciju[75]. Postoji jedno ukorenjivanje koje je nosilac dinamizma zato što ume da sjedini antropološke strukture zajedničke univerzalnoj društvenoj individui i zato što, čineći to, može da razbije suženu racionalnost državnog i birokratskog centralizma. Na taj način, učvršćivanje u kolektiv, u sekularnu tradiciju društvenih uslova može da bude otporno na ono što ima samo privid[76]. Na taj način, približavamo tekst koji smo upravo citirali pojedinim stranicama M. Veber-a, na kojima on ne okleva da kaže da određene „vrednosti, mnogo intimnije, a ipak večne, mogu da uspevaju samo na polju zajednica koje se odriču političke moći"[77]. Treba reći da je veberijanska koncepcija *političke moći* bila uvek interpretirana na restriktivan na-

[73] Možemo se osvrnuti na Ch. FOURIER, Le nouveau monde amoureux, Paris, Ed. Anthropos, sa, posebno, odličnim predgovorom S. DEBOUT-a.

[74] J. de MAISTRE, Etude sur la souverenite, Oeuvres completes, Lyon, 1981, t. I, str. 376.

[75] Takođe se obratiti G. DURAND-u, Portrait philosophique de J. de Maistre, in Cahier d Histoire, Lyon, 1954.

[76] Vraćamo se na neobično pismo K. Marx-a V. Zassoulich-u, in Oevres, Pleiade, t. II, str. 1557, na rusku obscin-u (komuna) i na njenu valorizaciju.

[77] M. WEBER, Politische Schriften, 1972, p. 60; cf. takođe o tom pitanju R. ARON, Etapes de la pensee sociologique, op. cit., str. 646, koji komentariše ovaj tekst na, po našem mišljenju, suviše restriktivan način.

čin, jer je ona često u đavolskom karakteru Države. Da bi se dobro razumeo stav Veber-a po ovom pitanju, primereno je podsetiti se svega što on duguje Nietzsche-u, za koga se „prestiž vlasti povećava u meri u kojoj su slabe stvaralačke snage". Ako je za njega germanizam bio nešto drugo nego što je „Država nacionalne sile" (ein nationaler Machtstaat), to je zato što je on prevazilazio nemačku državu i pripadao takođe zajednicama koje su participirale u dinamizmu germanske kulture bez da, kako bilo da bilo, prijanjaju uz geografske limite; uvideti da umetnost germanskog tipa nije neminovno proizašla iz „nemačkog političkog centra", zanči uvideti de facto da postoji jedan društveni sklop koji izmiče delimitizaciji moći, i to je ono što sada nameravamo da učinimo.

Evo dakle nekoliko crta koje nam dozvoljavaju da osiguramo artikulaciju između političke moći i društvene sile. Svi ovi elementi baš kao probni kamenovi tipologije za koje mi smatramo da čine silu, znajući da svi elementi ove tipologije neće biti uzeti u obzir, i da kroz njih ne može biti sve rečeno, izgleda nam da „svetlo – obskurno života" suviše učestvuje u simboličkoj svesti da bismo mogli da ga iscrpimo. Radiće se jednostavno o tome da označimo trenutke u kojima se društveni konsensus (simboličan) manifestuje kroz silu.

Može se desiti da ono što ističemo izgleda regresivno, izgelda suviše vezano, ali zar ne vredi više biti vezan u univerzumu nego oslobođen u jednom zabranu (ili određenu doktrinu gde nam se jedan određen racionalizam upravo čini kao taj zabran). Kao što kaže K. Kraus, „u odnosu na krečni zid protestantskog neba" koji je gladak, koherentan i bez pukotine, mi više volimo raskoš baroka, bogatog u svoj svojoj neodređenosti[78].

4. Sila kao društveni dinamizam

Sada smo u delikatnom trenutku kada, na nacrtanoj skici a contrario onome što prethodi, priliči uneti boju, perspektivu i preciziranje linija.

Teško je sada prenebregnuti ulogu koju mogu da imaju mitovi i utopije u društvenom razvoju pojedinih grupa. Čak i želeći da se drži

[78] Da bi podvukli pre ponavljanja ove notacije, možemo se pozvati na ono što GOETHE kaže u svom Wilhelm Meister o „onom delu Nemačke, civilizovane, ali bez karaktera" da bi ukazao na protestantski Sever nasuprot Jugu još bliskom ludilu baroka. Nemački tekst glasi: „der gebildete, aber auch bildlose Teil von Deutschland", literalno: „Ovaj deo formiran ali bez forme...". Vide se sva poređenja koja mogu da se uspostave između aspekta „osvetljenog" (Aufklarung) i nedostatka života... (cf. Oeuvres, roman Pleiade, 1954, str. 617).

jednog „pozitivnog" ponašanja (na polju politike), J. Freund, bivajući na drugim mestima uzdržan prema mitu i utopiji, priznaje njihovu društvenu efikasnost[79]. Dakle, ono što bismo želeli da pokažemo, to je da „sila" čini deo tog još uvek malo ispitanog domena, koji se naziva imaginarnim[80]. Naravno, može tu postojati mnogo zaobilaznih puteva da bi se napala ova realnost, i mi ćemo ukazati na neke (Weber, Freund; Proudhon, itd.) ali, po našem mišljenju, ove analize vode računa o nekom efektu sile ali promašuju čvornu tačku odakle su proistekli ovi efekti. Naš predlog će u jednom delu dakle popisati ono što se moglo reći o našem predmetu (bez želje da se načini jedan iscrpan spisak), zatim, razrešiti ono što nam izgleda kao njegove esencijalne karakteristike.

Ono što možemo nazvati društvenom silom je skup elemenata (snaga, kolektiv, razlika...) koji dobro funkcionišu u svojoj artikulaciji, i samo kad se udalje od tog funkcionisanja imaju tendenciju da se zapažaju i njihova artikulacija (sila) može da postane predmet komentarisanja i istraživanja. Upravo tu je naš paradoks, računati na ove društvene realnosti, bez da ipak dođemo na jedan naučni opis koji bi od nje činio, kako to R. Girard primećuje za kultove[81], predmet „sholastčkih komentara".

Zbog toga konstantna referenca ili, pre, horizont koji može poslužiti kao podloga za naše istraživanje biće „mikrodogađaji" koji čine i strukturišu tekući život. To naravno ne znači da su oni uočeni ili analizirani takvi kakvi su, ali ih priznajemo kao akte koji su uvek ponovo utemeljivači, kao elemente društvenog dinamizma koji služe kao alternativna struktura, kao snage koje se igraju sa oblicima društvenog života.

Na preopširan način, možemo reći da razumeti silu na delu, čiji korak ima diskreciju hoda golubice (Nietzsche), znači shvatiti efikasnost onoga što je W. Benjamin nazvao pobeđenima od istorije, ili G. Durand „ostavljenima za nabrajanje"[82]. Ovi ostavljeni za nabrajanje, koji će istorijski biti progonjeni, jeretici, pesnici ili anomici daju ustvari smisao banalnosti doživljenog i za društvenog kritičara čine jednu novu svetovnu vlast koja se otima kraljevski veličanstvenom i sigurnom putu pro-

[79] J. FREUND, L essence du politique, Paris, Ed. Sirey, 1965, str. 427.

[80] Cf. naš članak M. MAFFESOLI, Imaginaire-reel dans le devenir historique, in Espaces et Societes, n 15, 1975.

[81] R. GIRARD, La violence et le sacre, Paris, Denoel, 1972, str. 175.

[82] Cf. W. BENJAMIN, Poesie et revolution, Paris, Denoel, 1971, str. 277; G. DURAND, Science de l homme et tradition, Paris, Ed. Sirac, 1975, str. 32; cf. encore J. DUVIGNAUD, L anomie, Paris, Anthropos, 1973.

gresivne istorije. Oni su utoliko putokazi koji omogućavaju da se smesti (koliko nesavršeno!) „održavanje" sadašnjeg interesa, gde se zakratko, u trenutku, u epohi, odigrava tragedija doživljenog.

Govoreći o obskurnosti društvenog dinamizma, ili tragici doživljenog, ne radi se o tome da se igramo „patosa", ili da ponovo stvaramo jednu egzistencijalnu filozofiju kratkog daha. Želimo na taj način da uhvatimo jedan drugi put moći, drugi način da je iskažemo. Često se i lako uspostavlja logički odnos između snage i materijalnih mogućnosti. Time se vrši ujednačavanje pojma, jednosmislenost prekriva dinamizam koji uveliko prevazilazi soptveno umanjenje (čak ni M. Weber ne može, u nekim delovima, da pobegne od toga)[83] u borbi i trijumfu protiv otpora, ideološke ekspanzije, religioznog i kulturnog fenomena, to su sve elementi koji postavljaju pitanja i zahtevaju da se problem ponovo razmotri. Na taj način, za H. Arendt-a, moć „je na stepenu iznenađujuće nezavisnosti od materijalnih faktora, broja i izvora"[84]; to je isto što i reći, između ostalog, da su moć i privreda i sukobi, koji ih karakterišu, zavisni od snage, a ne suprotno, oni su samo manifestacije u određenim trenucima. A. Comte, s tim u vezi, beleži da od trenutka kada je otpočela socijalna destrukturalizacija, moći koje nastoje da je konsoliduju „upadaju u stalne kontradikcije, doprinoseći sopstvenim delanjem potpunijoj dezorganizaciji tog sistema ili ubrzanom formiranju onoga koji će ga zameniti"[85]. Tu nalazimo i faktički i drugi aspekt moći, kao što ćemo videti nešto kasnije u vezi sa Durkheimom. Kada supstanca napušta jednu strukturu, ona, bilo kakva da je snaga koja nastoji da je održi (a znamo kakva snaga može da predstavlja moć) ne može u tome istrajati. Nastojaćemo, nešto kasnije da odredimo razlog promene ili njenu manifestaciju. Zabeležimo, za sada, da je ona odlučujuća. To ne znaći da to što dolazi do poremećaja u socijalnom dinamizmu povlači tim činom i odmah nestajanje jedne posebne forme, kao što se može steći utisak iz brzog čitanja navoda A. Comte-a; već, naprotiv, socijalna destrukturacija dovodi do učvršćivanja jake moći. Ono što želimo da kažemo je da je tom destrukturacijom moć vraćena svojoj istini, tj. saznanju o svojoj jačini i da je supstitut sile. To i primećuje J. Freund, kada izjavljuje da nema „forsirane veze između moći i snage, jer moć može predstavljati opadajuću snagu"[86]. Ako, u određenom roku, tako supsti-

[83] Cf. na primer M. WEBER, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971, str. 56.

[84] H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Ed. Gallimard, 1961, str. 225.

[85] A. Compte, Appendice au t. IV du *Système de politique positive* cité par G. Balandier, *Sens et puissance*, Paris, PUF, 1971, str.52.

tuirana moć ustupi mesto drugoj formi sile, a to istorija, izgleda uči, zadovoljićemo se da ukažemo na ovom mestu, na način, koji, s početka, može izgledati pesimistički, da jedna forma moći postoji samo u misterioznoj igri sa silom. Socijalna dvosmislenost koja ukazuje na iznemoglost „liberalizacije" svakog projekta bilo kog reda. Tako da je upoznavanje sa prirodom snage, određivanje prirode njene moći, što vraća analizu koju činimo na pokret intenzivnosti svakog od njenih elemenata, a što je opet vraća skromnosti lucidnosti u pokušaju da se pretpostavi taj sukob bez povezivanja sa nekim budućim idealom.

Na taj način, prvi pristup snazi ukazuje na društvenu labilnost koja nas vraća na mobilnost svega kao takvoga. To pulsiranje u jednostavnom smislu te reči manifestuje se na svim nivoima društvene i individualne egzistencije. Iscrpljivanje, društveni i organski razvoj koji se zbiva u sadašnjosti i koji podrazumeva samopotvrđivanje svakog elementa mikro i makrokosmosa, a što nije, da ne podsećamo volja za moć, koja služi kao osnova za svako ničeovsko rezonovanje koje je E. Fink definisao kao „pokretno biće svega bivstvenoga"[87]. Sve što se može reći posle toga je samo modulacija tog društvenog samopotvrđivanja, koja je ključna tačka koju svaki sociolog i socijalni kritičar nastoji da obuhvati.

Moglo se reći da „svaka moć dolazi od Boga", mogli bismo reći da „sva snaga dolazi od bogova" ako pod tim podrazumevamo transcedenciju imanentnu društvu koja, na kraju krajeva, može biti jedan način, simbolični, da se iskaže kristalizovanje kolektivnog. „Demokratizacija" snage u moć, kao što smo videli, vodi njenoj sakralizaciji sa interiorizacijom dominacije, tj. podčinjavanjem (idolopoklonstvo tog čoveka, njegovih dela, postupaka i diskusija je indicija tog procesa). Mi ovde govorimo o „demokratizaciji" kada ne prihvatamo „božje", u smislu u kome smo ga upravo odredili, koji čini snagu i socijalnu jačinu. A kada taj „božji" nije više priznat, nije deo ritualne igre, kada se demokratuzuje, onda se ili kristališe u jednu individuu i prilagodi moći ili slabi socijalni konsenzus, što proširuje krize društva i civilizacije koje su izgubile razlog postojanja. Prepoznati božju snagu, to je primer koji pružaju mnoga primitivna društva (P. Klastr), to je ono što priznaju toliko različiti ljudi kao što su J. de Maistres ili Proudhon[88], to je, u svakom slučaju, na-

---

[86] J. Freund,*L'essence de la politique*, op. cit., str. 138.

[87] E. Fink, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Minuit, 1965, str. 162.

[88] Cf. J de Maistres, *Soirées de Saint-Pétesbourg*, 7eme entretien; Proudhon, *La guere et la paix*, livre I, cité par J. Freund, str. 506.

spram kijetizma ili pacifizma, biti bliži socijalnoj realnosti, koja je, deo po deo, struktuirana dinamizmom nasilja.

Na ovom mestu možemo sačiniti kompletnu listu mislioca koji su se bavili i približili pitanju snage na način koji je blizak našoj analizi, ali ćemo se zadovoljiti da citiramo nekolicinu kao reperne tačke ili markere našeg istraživanja.

To je ono što možemo nazvati nemačka sociologija. Da ne pominjemo M. Weber-a, nalazimo „antidemokratizam" Spann-a, koji sa Tonnies-om, Th. Litt-om ili Th. Geiger-om uspostavljaju društvenu vezu o solidarnosti, harizmatsku vezu, interiorizaciju zajednice[89], sve što upućuje na razlike koje čine deo stvarnosti zajednice, drugačije rečeno, odnos između prirode kao nužnosti ili neophodnosti i društvenog razvoja, koji koordinira i struktuira razlike u harmoniji ili jednom poredku bliskog onome o čemu je mislio „prefinjeni sanjar" (Stendhal), kakav je Fourier. Treba reći da u njegovim prilazima društvenom predominara dinamizam imaginarne funkcije, koji mi shvatamo kao prihvaćenu rezonansu koja se uspostavlja između mikro i makrokosmosa.

Moglo se pokazati[90] kako je u Srednjem veku, u mnogim vidovima, po pitanju organizacije društva koju mi poznajemo, čvrsta veza zajedništva činila „esencijalni civizam",koji je crpeo svoju vitalnost iz te imaginarne funkcije; liturgija je istovremeno činioc, uslov i indicija vitalnosti socijalne grupe. Taj fenomen, koji pruža više primera, je uočljiv, u sadašnjosti, u izopačenom ili karikaturalnom obliku u nacističkoj dramaturgiji (Rozenberg), u upotrebi mitova ili u figurativnim modelima u postojećem socijalizmu (ili u onome koji će to biti). Zabeležimo da je ta karikatura jedan od rezultata opisa tog „esencijalnog civizma", čiji je drugi (koji mu može biti i korolarni) nužnost učvršćivanja sve veće i rigidnije discipline, stanje o kome smo nešto ranije govorili u vezi sa socijalnom destrukturacijom. Za zabeležiti je da je upotreba modela religioznog sveta jedno od najpogodnijih za naše pojašnjenje; ustvari, L. Moulin ukazuje, između ostalog[91], kako se u manastirskoj organizaciji može pronaći po-

---

[89] Cf. priblizavanje koje izvrsio G. Durand, *Science de l'homme et tradition,* op cit., str. 112, između nemačke sociologije i „sociopolitike" Islama.

[90] L. Moulin, *Le monde vivant des religieux*, Paris, Ed. Calmann-Levy, 1964. str. 253, 277.

[91] L. Moulin, Etude sur l'évolution des techniques électorales dans les ordres religieux du VIeme au XIIIeme siècle, in *Revue historique de Droit français et étranger*, 1958, no. 3 et 4; Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes, in R*evue internationale d'histoire politique et constitutionnelle,* 1958.

reklo izbornih i delegatskih tehnika i modernih tekovina. Što se nas tiče, dodaćemo da organizacija Svetog Benoa označava tačku završetka mističnog bujanja (njegov dinamizam), koji je uvukao monahizam, a znamo, iz drugih izvora, da se ta organizacija nije bez tečkoća uspostavljala i da je organizator, jedanput, bio prognan iz manastira od strane svojih učenika koji su odbacili takvo usmerenje.

Pored tog „esencijalnog civizma", o kome govori L. Moulin, naći ćemo ono što Montesquieu naziva „vrlinom" republikanske organizacije. To je taj prirodni elan koji gura prema zajedničkom dobru i koji, po njemu, čini temelj svake republike. „Ta vrlina se zove zakonoljublje i rodoljublje. Ta ljubav, koja traži stalno davanje prednosti javnom nad sopstvenim interesom, otkriva sve pojedinačne vrline". Kada se u pozitivnom istraživanju raznih stanja suverenosti, okreće prema monarhiji on analizira „čast" kao stimulans javnog života „čast koja pokreće sve delove političkog korpusa; svojom akcijom ona ih povezuje". On nastoji da odredi šta je *princip* društvenog života. A po našem mišljenju, čak i kada razlikuje forme društva prema oblicima vladavine, kao što ukazuje Durkheim[92], to je, prema tim principima društvenog života, usmerio analizu i, iz toga, pokazao koliko je preokupiran dinamizmom koji omogućava razumevanje društvene strukturacije. Bilo da je „vrlina" ili „čast" u pitanju, taj elan koji gura prema zajedničkom dobru, i to što je zahvaćen na jedan intuitivan način, kao obezbeđujuća „ekologija" odnosa pojedinca i njegovog okruženja. Tako je Jung predstavio normalne odnose sa različitim objekatima koji nas okružuju, a koji su ostvareni po cenu „utroška energije"[93]. Iako taj izraz energije ne može da bude nenadovezan na polje proizvodnje i ideologije produktivizma, čini nam se, analogno, korisnim da bismo uveli novu crtu u impresioničku sliku društvene sile. Dopada nam se da usput, iz koketerije, označimo, u okviru iste preokupacije, citat K. Marx-a – izvod njegove polemike protiv mehaničkog materijalizma: „Između unutrašnjih svojstava materije (po sebi), pokret je prvi i najeminentniji, ne samo kao mehanički i matematički pokret, već i kao instinkt, vitalna svest, ekspanzivna snaga, briga materije, da upotrebimo izraz Jacob Bohme-a"[94]. Lepo je videti K. Marksa

[92] Cf. E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Ed. Rivière, 1966, str. 69.

[93] C.G. Jung, *Psychologie et alchimie*, Paris, Buchet-Chastel, 1970, str.70.

[94] K. Marx, *La Sainte Famille*, Ed. Sociales, 1972, str. 155; cf. également les travaux de E. Bloch et de G. Lukacs.

kako citira ovog velikog nemačkog mističara, sigurno je da na osnovama takvih intuicija o kojima smo govorili ranije, možemo shvatiti stalnu misao E. Bloch-a o utopiji i nadi kao, pre svega, struktuirajuće socijalno, koagulno dinamirajuće i kolektivno; isto tako, kod G. Lukacs-a, pri kraju njegovog života, nailazimo na sličnu preokupaciju i razvijanje globalne misli koja povezuje organsko i neorgansko u zajedničkoj svesnoj i nesvesnoj istrazi osmišljenog socijalnog. Na taj način, ovim tekstom, je određen Marksov „materijalistički" dinamizam, korelativ društvene moći. U tom svetlu, u najširem smislu, možda treba razumeti diktaturu proletarijata, kao prevazilaženje odvojenosti između izvršnog i zakonodavnog, i to u korist mnogobrojnih radničkih saveta (savetodavnih), a ne zarad vladavine jednoga ili grupe u ime svih.

Ono što proizilazi iz naše interpretacije je društvena ukorenjenost svake formalne ili pozitivne konstrukcije, mi u tome tražimo izvan toga njegovih protivrečnosti, ali ne kao izgubljeno ili neefikasno poreklo, već kao činioc utemeljitelj, uvek ponovo prisutan. Takav predlog omogućava, kao što je zabeležio Durkheim, da se prekine to praznoverje, po kome bi „zakonodavac, obdaren skoro neograničenom moći, bio u mogućnosti da kreira, modifikuje, ukida zakone prema svojoj želji. Istoričarima je trebalo puno da pokažu da pravo proizilazi iz običaja, tj. iz samog života... mišljenje u pitanju je duboko usidreno u ljudsku svest da mnogi još uvek na tome istrajavaju"[95]. Evo dobro definisanog (tekućeg) društvenog života kao temelja svake posteriorne regulacije. Jer, posle, sasvim sigurno, takva se regulacija okoštava, odvaja se od tog osnova, i iz tog činjenja se orijentiše i struktuira društveni život; taj proces nikada ne može biti potpun jer uvek, čak i u momentu najjače dominacije, ostaje vitalnost koja, manje ili više eksplicitno, služi kao poslednja referenca, koja se ne može mistifikovati. Ponekad ta vitalnost upotrebljava, u jednostavnom smislu tog izraza, izvitoperen put, ponekad se manifestuje u svojoj širini, a to zavisi od događanja, ali je ona uvek prisutna i njena labilnost omogućava da se na kraju izbegne totalno usmerenje. Izopačenost ili pucanje te društvene vitalnosti se zbrinjuju u promašajima današnjice, manje ili više u nasilnim pukotinama, različitim formama manje ili više kodifikovanih odbijanja, indiferentnostima prema ovoj ili onoj instituciji, mnoštvenim prepuštanjima, itd., ponašanjima o kojima treba voditi računa. Čak je i u „pozitivnoj" perspektivi (podrazume-

[95] E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, op. cit., str.39.

va se kao nenormativno ponašanje) potrebno prepoznati na delu tu vitalnost, pod uslovom da se mimoiđe važan elemenat socijalne strukturacije. Ukazujući da je potrebno prepoznati tu vitalnost podvućemo, kao što smo to činili od početka, da se upisivanjem u vlastitu ambivalentnost datoga, ona suočava sa svojom suprotnošću i sukob ili igra ambivalencije boje i deformišu svaki elemenat pod prisustvom elementa šoka i njihove odnosne interakcije. I ako, kao što kaže G. Balandier, „spontano društveno" često ne uspeva da se izrazi „jasno iz razloga transcedencije struktura koje obezbeđuju dominaciju"[96], jednako tako možemo reći da ta dominacija nije čista forma.

Ono što možemo da primetimo u prilog naše hipoteze je da forma moći ili dominacije, u svojoj opstojanosti, prati haotičan i iskomadan put, oblači različite odeće i naglašava u različitim epohama svoje različite elemente. Analiza opusa Montesquieu-a koju je uradio Durkheim dobro nam pokazuje različite etape (ne forsirano u evolutivnom smislu) pojma vlasti. Ali ono što ostaje konstatntno u tom procesu, to je, možemo reći, objekat na koji se primenjuje vlast, tj. društveno. Proudhon je osvetlio ta dva aspekta polazeći od razlike, u svakom društvu, dve vrste „ustava", jednog koga naziva „socijalna konstitucija" i drugog koji je „politička konstitucija" prvi, liberalni, bliski čovečanstvu, nužni i čiji se razvoj naročito sastoji da malo po malo oslabi i razdvoji drugi, koji je u osnovi činjenični, restriktivni i prolazni"[97]. Naravno, ono što nas razlikuje od Proudhon-a je progresivna nada koja sagledava socijalnu konstituciju kako „razdvaja" i „slabi" malo po malo političku konstituciju, i ima jedna perspektiva instanci koja suboordinira jednu u drugu, ili *vice versa,* dok ono što želimo da podvučemo to je uvek ponovljena igra jednog aspekta nad drugim i to na primarnoj osnovi, koja je politika. Ono što možemo reći, to je da u kadru figurativne analize stabilan lik, tj. ono što B. de Jouvenal naziva mit „fiktivno okupljenog naroda u liku izabranih predstavnika"[98] i da bi ta hipostazirana stabilnost mogla uliti veru u večnu moć, koja navodi Lapierre-a da govori o „socijalnoj vlasti[99]" ili „narodnoj vlasti", pojmu koji opstaje i struktuiše se kod različitih istomišljenika narodne vlasti oličene kod savremenih revolucionara. To jedno, ukoliko razumemo tu „društvenu vlast" ili „narodnu vlast" kao no-

[96] G. Balandier, *Sens et puissance*, op. cit., PUF, str. 159.
[97] P.J. Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire*, Paris, 1929, str. 217.
[98] B. de Jouvenal, *Du principat, op. cit.* str. 29.
[99] Cf. J.W. Lapierre, *Le pouvoir politique,* PUF, 1953, str. 10.

stalgiju i bivamo, delimično, zahvaćeni igrom moći i snage, koja na kraju krajeva, podčinjava jednu drugoj, ovu onoj. Pošto se ništa nije promenilo u prirodi vlasti, a to nije spoljno proizvođenje (krštenje) u narodnu koje će povući deregulaciju njegove logike, a znamo da u vlasti koja je proizvedena u narodnu, izrastaju, u njeno vreme, veoma brzo, njene đavolske osobine. Ako dozvolimo analogiju da bismo sklopili sliku, možemo razmotriti strategiju Crkve, u njenim počecima, kada su kršćeni razni paganski bogovi da bi se proterali; to ih nije sprečavalo da opstojano prežive na popularnim kultovima, pod pozajmljenim posrednim imenima[100].

Ustvari volja, ali pre „imperijalistička" logika obličja vlasti teži kao što smo rekli da blokira ili razbije igru socijalne ambivalencije i to, fantazmom jedinstvenosti koja je struktuira. To bi, po Nietsche-u, značilo da, govoreći o državi, „pričamo o smrti naroda", znajući, s druge strane, da je najsuptilnija forma da se začini ta smrt, upravo ta iluzija koja kaže: „ja, Država, ja sam narod". Društvena ili narodna vlast je kontradikcija u terminologiji, jer bilo kakav da je kraj, njegova logika je dominacija i sažimanje na jednoga, dok snaga vraća u mnoštvo i iz te činjenice u mnoštvo realnog. Mnoštvo koje struktuira, deo po deo, društvenini život u njegovom labilitetu.

U tom smislu izgleda instruktivna anketa vođena od J. Duvignaud-a o punoletnima od 18.-24. godina. Ono što je proizišlo iz ankete, je odbacivanje, progresivno oslobađanje od nekih vrednosti uključujući i politiku i to, zbog nesposobnih i nedovoljno dobrih pokušaja da se živi dnevna praksa bez *a priori* opravdanja. Kada se topi jedna politička ideologija društva koje misli da ima sudbinu sveta u svojim rukama, traži se ulaz na scenu sadašnjosti koja nam manje izgleda kao „zaklon", kao što je slučaj kod Duvignaud-a[101], nego kao kritička lucidnost koja igra na ozbiljnosti preživljenoga, bez lažne ujedinjujuće bezbednosti. To nas vraća na „politeizam vrednosti" koji nas primorava da se konkretno suočimo sa svakim slučajem sudbine. Rezultira sumnjivo ponašanje koje ostavlja nedodirnutom, nevinost stvari i iz toga negaciju u delu te propenzije koju eksploatišemo do kraja i koja besmisleno klizi prema iskorišćavanju ljudi. Nema ničega pesimističkog ili relativističkog u tom ponašanju, radi se o tome da se predloži jedna reorijentacija socijalne snage prema ciljevima koji neće biti negacija tog istog društva.

[100] H. Dontenville, *La mythologie française*, paris, Ed. Pavot, 1948

[101] J. Duvignaud, *La planète des jeunes*, Paris, Ed. Stock. 1975, str.172.

5. Strukturalizacija sile

Preuzimajući klasično razlikavanje između sile i dela, može se reći da bi sada trebalo precizirati nekoliko elemenata koji karakterišu „realizaciju" vlasti koju smo upravo odredili. Radi se o tome da se kaže kreativni dinamizam nužnosti i oslobađanja što Fourier naziva hiperracionalnom igrom „Boga, vatre, prirode, strasti". Na to nas vraća pojedinačna ambivalencija koja se struktuiše u odnos snage i forme. A funkcionisanje kao i nefunkcionisanje te strukture mora da vodi računa o tom nespremnom totalitetu, o tom destruktivnom ili kreativnom dinamizmu, koji je deo čulnog čoveka. Na osnovama te smeše „eksploziva" možemo da razumemo način na koji se Fourier okomio na „one koji omaložavaju političke spekulacije o (materijalu) čoveku (i koji) mogu biti asimilirani, kada u pitanju nestručnost od one jadne sekte, koja je, jednim drugim prilazom, htela od čoveka da napravi čisto materijalno biće"[102]. Tu se dobro vidi da način da se obuhvati političko završava u lucidnosti koja uzima u obzir množinu realnosti i koja polazeći od toga koncentriše pažnju na sadašnjost koja, svojim mnoštvom, čuva avanturistički aspekt svakog osnivačkog dela, tj. vodi računa o društvenoj labilnosti i u tom smislu izbegava defekte okoštavanja.

Biti spreman na promene je ono što karakteriše otvorenost prema socijalnom. Ako se, analogno tome, vratimo na Hegela, rob u ulozi roba, je „spreman na promenu", dok se gospodar učaurio u svom gospodarenju. To je lepa notacija koja omogućuje da relativiziramo što smo govorili o želji za potčiljavanjem; od trenutka kada se život stavlja na kocku, kada se potencijalno suočavamo sa sudbinom, ono što je bilo podčinjavanje postaje potvrđivanje i proces snaženja, a to bi trebalo izučiti u mehanizmu nasilja. Za trenutak, ono što nazivamo otvaranje društvenog ili potvrđivanje sadašnjeg, kao korelat jednog od drugog vraća na intenzitet ili na ono što je rečeno o utrošku energije. Ako pod pojmom politike odredimo „stepen intenziteta" jednog udruženja individua, čiji motivi mogu biti različite vrste (kulturni, religiozni, filozofski, umetnički...), koja su eho mnoštva sveta, i svetova[103], a ako se dopusti, s druge strane, da bi se sagledao taj intenzitet kao nešto orijentisano prema nekoj stvari koja će širenjem postati njena snaga u smislu u kome razumemo na-

---

[102] Ch. Fourier, *Oeuvres*, Paris, Ed. Anthropos, t. IV, str. 390.

[103] C. Schmitt, *La notion de la politique*, Paris, Ed. Calmann-Lévy, 1972, str. 79.

silje kao stvaraoca kolektivnih formi[104], dakle, u toj perspektivi, politika je primaran način da se kaže suverenitet koji za nas čini društveno. To znači da proširenje primenjeno na najraznovrsnije poretke socijalne datosti, razvoj kao samopotvrđivanje sopstvenog života svake socijalne forme, kristalizuje se ili kondenzuje u socijalnoj snazi, a što je jedan način da se kaže dinamičko okupljanje ili da upotrebimo figuru Furierista, stožer koji ograničava akciju. Uzmemo li primer, možemo reći da su dvorac i crkva mogli da predstavljaju to „mesto" koje ograničava socijalne potencijale okruženja[105] i to je samo kada se izgubi ta funkcija „stožera", oni postaju bespredmetno veličanstveni, razbijajuća vlast[106] ili u najboljem slučaju predodređeni na zaštitu.

Snaga je ista kao seksualnost, može se manifestovati na različite načine, modulirati prema zbivanjima, nikada nije odsutna, sve vreme života. Proudhon je izjavio: „narod, nemojte da vas ljuti, ima veru snage" i s tim u vezi J. Freund beleži da je kod njega pojam snage[107] dvosmislem i ponekad pokriva polje sile. Ustvari ta agresivna sposobnost koju su podvlačili različiti autori izgleda nam jedna od konstanti koja omogućava tipologizaciju sile. Često smo ukazivali na suočavanje sa sudbinom bez posredovanja, ovlašćenja ili razvlašćenja, takvo suočavanje je efekat i razlog te snage koju pokušavamo da limitiramo. Razmišljanja nemačkih teoretičara o politici, koja su imala različite puteve i u mnogim vidovima bila ponekad kritična, usmerena na tu realnost koja je socijalno suočavanje, koje čini strukturaciju i dinamizam socijalnog. To suočavanje ne vraća, kao što beleži C. Schmitt, psihologističkom poimanju ličnog neprijatelja (inimicus ili ektros), već na suštinski problem koji je relacija individua. Schmitt upućuje na citat E. Kaufman-a: „nije zajednica udruženih slobodnih volja socijalni ideal, već je to pobednički rat"[108]. Ova procena vraća nas na ono što smo hteli da kažemo o formalizmu, a akcenat je manje stavljen na taj ili taj elemenat A i B nego na relaciju koja ih povezuje. Na taj način nismo vraćeni na „moranje" koje treba izdaleka i za budućnost da vodi socijalni metod koji za korelat ima nezaobilazan nedostatak tog ideala nastavljenog sa ništa manje nezao-

[104] J. Duvignaud, *La planète des jeunes*, op. cit., str.177.

[105] Taj aspekt je primetan u *Wilheim Meister-u* Getea ili u njegovim *Affinités électives*.

[106] O sličnoj ideji, S. Debout, La ville de transition, in *Espaces et Sociétés, no. 15,* 1975, str. 50.

[107] P.J. Proudhon, *La guerre et la paix,* Paris, 1927, str. 39.

[108] C.Schmitt, *La notion du politique*, op. cit., str. 201.

bilaznom lošom savešću, a što je sve plod, u jednostavnom smislu te reči, idealističke procedure; od tog trenutka treba prepoznati različite sastojke „čulnog čoveka" da bi se procenila njihova simbolizacija.

Da se vratimo pažljivo malo nazad na metaforu upotrebljene energije, možemo reći da je naličje moći, „energetsko slabljenje tela koje se topi... njihovo potčinjavanje"[109]. Snaga je ta koja osniva sociologiju moći i savremeni polemičari (Bouthoul, Freund) nisu pogrešili, dobro su premerili važnost tog činioca. Posve je sigurno da on svojim emocionalnim nabojem koji nosi ostaje tabu predmet za mnoge, ali moralistički voluntarizam nikada nije sprečio da se realizuje što se upisivalo u logiku jedne forme ili posebnog socijalnog trenutka. I jedina tačka u kojoj takav moralizam može izgledati strukturalno i formalno učvršćen, je posteriorno opravdanje ili ideološka sposobnost kojom se veliča što se zbilo i to, da bi se mistifikovalo ili kastriralo, minimizovalo ili zaštitilo. Takvo formalno ili strukturalno učvršćivanje je krhko, ne odoleva pulsiranju snage koje je podela sveta ili društvenog. R. Girard u svojim analizama o čemu treba ponovo govoriti, pokazuje kako, kod primitivnih ili u Antici, ritual nasilja omogućava da društvo stekne svest o nasilju, a time da ga i brani. Prepoznajući ga kao transcedentalno-imanentnu pretnju, tj. uvek prisutnu, nameće i „osmišljavanje sudbine grada u funkciji tog nasilja koje vaspitava čoveka utoliko više primirujuće, ukoliko čovek smatra potrebnim da se vaspitava"[110]. Čineći to, snaga kao elemenat sile, lucidno prepoznata, simbolično integrisana, pronalazi svoje mesto u igri socijalnog dinamizma, izvora svake vitalnosti. Mnogo zaplašeni snagom ili nasiljem i to, u organizaciji koja je sve više i više policijska u kojoj vlada ideologija bezbednosti, savremeni oblik (iako) oslabljene sreće. I to, i da se ne pitamo da li ta izopačena manifestacija snage koju nazivamo krvno nasilje ili koju, na primer, Fourier naziva „klanica" nije upravo potekla od te policijske organizacije koja proizvodi samo „fantoma slobode"[111].

O toj sekurizaciji može se mnogo govoriti, i radovi Markuse-a, Frankfurtske škole ili J. Baudrillard-a čine skice prvih kontura; s naše strane, mi ćemo ukazati kako apstraktna sloboda zasnovana na jednakosti koja je jedan ideološki način da se kaže egalizacija, negira mnoštvo ili

[109] Y.Stourdze, Espace, circulation, pouvoir, in *L'Homme et la Société*, Ed. Anthropos, no. 29-30, 1973, str. 101.

[110] R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Ed. Grasset, 1972, str. 191.

[111] Cf. na tu primedbu Fourier-a, S. Debout, *La ville de transition*, op. cit., str. 53.

reciprocitet socijalne akcije i na taj način je naličje snage. Ustvari, razlika koju treba napraviti izgleda nam kao jedan od fundamentalnih elemenata. Mogli smo podvući kako je celokupna misao M. Webera usmerena na postojanje antagonizama[112]. Taj antagonizam vrednosti pridružen politeizmu, drag Nietzsche-u, vraća, često smo podvlačili, socijalnoj borbi u kojoj se izražavaju različiti kvaliteti i prihvatnje tih kvaliteta. U toj perspektivi, neprijatelj, drugi, nije viđen kao kriminalac, već kao „lik" pitanja trenutka, postojanje drugoga ili onoga (alterita) nije osporavano, već je mera socijalne egzistencije koja se doživljava kao suočavanje. Taj problem razlike, kao konstitutivni element moći je, to smo videli, u srcu mnogih savremenih rasprava i to, po našem mišljenju, jer vraća na ili vodi računa o labilitetu i spontanitetu socijalnih formi.

Pronalazimo ovde, nasleđe „slobodnjaka" u njihovoj brizi da unište moć. Nije problem u „promeni ruke", kao što može da uči dijalektika roba i gospodara, ili uloga organizacije u klasnoj borbi, već vršenje suvereniteta na celo socijalno, susretanjem ili dispozicijama razlika. To je tema Fourier-a, njegove harmonije; njegova primetna „aristokratska" originalnost (da se vratimo na gore citiranu sliku) u upotrebi starih zamkova za (Fourier-ove) falanstere, zahteva korespondentnost naredbi („čulni nadražaji", „naklonjenost"), njihova raspodela (kabalisti, leptiri, kompoziti), što je negacija tendencije ka izjednačavanju uočljive još od 19. veka (volite li morsko orašće, svuda smo ga stavili). Ta perspektiva koja se nadovezuje na arhetip „aranžiranog mnoštva" Junga je ona nedefinisanog života koja izbegava kibernetsko programiranje. Time je pokazana redukcija koju čini skučena racionalnost čiju smo logiku drugde pokazali[113]. Razlika i reciprocitet koji joj je korelativan upisuju se u tu „opštu ekonomiju" o kojoj je govorio Bataille i koja ne razdvaja nijedan elemenat sveg socijalnog u ime nekog „osvetljenog mislioca" lišenog bilo kakvog socijalnog ukorenjenja. J. de Maistre, do čije lucidnosti se mnogo čekalo, izjavljuje, na primer, u pismu konjaniku Rossi-ju (1811)[114] da je Rusija zrela za revoluciju, revoluciju za koju bi želeo da je „prirodna" i koja ne bi bila revolucija svetlosti podstaknuta od profesora univerziteta. Izraz, prirodna revolucija ovog „reakcionarnog" mislioca je osvetljujuća za naš predmet, u smislu da ukazuje na jedan događaj za koji

[112] Cf. J. Freund, *La philosophie de M. Weber*, PAris, PUF, 1969, str. 17.
[113] A. Bruston, M. Maffesoli, *La domination sans fard*, op. cit.
[114] J. de Maistres, *Oeuvres complètes*, Lyon, 1884-1886, t. XII, str. 59, 60.

možemo da kažemo da je „organski", nije došao spolja sa svim izvitoperenjima koje znamo, već je proistekao iz socijalnog dinamizma koji integriše ove različite elemente u njihovoj raznovrsnosti. Možemo podvući kako se „nacionalni pokreti" određuju, pre svega, prema kulturnih celinama koje veličaju[115], ali u tim „kulturnim celinama" ne treba sagledavati samo naglašavanje nacionalne specifičnosti, kao što smo mogli da primetimo u slučaju M. Weber-a, već u negovanju razlika sa kojima operiše socijalitet, nasuprot akciji koja se završava na jedinstvenosti (klasa, Država, tehnika, birokratija). Anketa pod rukovodstvom J. Duvignaud-a *(Planeta mladih)*, naša vlastita tekuća istraživanja podupiru to odbijanje banaliteta egalizacije u ime krivih razlika, koje traže hegemoniju njihovih specifičnosti ili da služe kao reference, a što vraća na pronalaženje indiferentne jednakosti[116]. Mi smo, i tu, još uvek u polju moći koje je politika, rasprava, marginalizam. Ovi poslednji nastavljaju jednu mitsku svečanost koju neće nikada doseći. U brizi da pronađu političku osnovu svake stvari, ona se supstituiše da bi se imalo zadovoljstvo (poslednje reči) konačnog suda. Marginalci svih boja, poslušnim apsorbovanjem onoga što je dato, podčinjavanjem bez reagovanja šefovima kojima se predaju, ulaguju se načelu autoriteta. To je u korenu klera čije je svojstvo da uspostavi medijacije i iz toga izvede sopstvenu korisnost. Eto odakle proističu predstavljanja koja grickaju i truju život i koja prave novu iluziju u vezi sa igrom razlike i njenom nepojednostavljenju.

Razlika i snaga ničim ne ukidaju antagonizme, odbacuju čišćenje, zaraznost socijalnog života, nastoje naprotiv da ih očuvaju kao takve i da ih aranžiraju. G. Durand-a u analizi *„cioncidentia oppositorum"*[117] deli u više tačaka što smo govorili o snazi. Stavlja na lomaču princip identiteta osnove „globalne *epistemije* Zapada" i to da bi joj suprostavio njenu korespondenciju, u punom smislu te reči, različite elemente i jednu ahitekturu koju nazivamo društveno. Taj „koherentni pluralizam" (Bachelard) ili ordinirani, ne teži da zaustavi društvene činioce na jedan iscrpan način, već snažno, svestan „kontradikcionalne logike" (Durand, str. 213), nastoji da zahvati u igri razlika dvosmislenost, mnoštvo, nastavljen jaz koji čini osnovu tekućeg života.

---

[115] G. Balandier, *Sens et puissance*, op. cit., str. 164.

[116] Cf. u vezi sa *Errata* (revue), no. 6, 1975, p. 9, 11; cf. i kod K. Kraus, *Dits et contredits*, Paris, Ed. Champ Libre, 1975. str. 9.

[117] G. Durand, *Science de l'homme et tradition*, op. cit., str. 208.

Taj izraz „tekući život" koji smo često upotrebljavali izgleda nam korelativan sa pojmom snage onako kako je ograničavamo u smislu da obuhvata, na razložan način, raznovrsne elemente socijalne ili individualne labilnosti „od ovotrenutnog interesa". To je živeti u sadašnjosti utopije i to suprotno banalitetu jednodimenzionalnosti i konformizma i, uz dnevno izuzeće mimikričnog konformiteta. To prikupljanje tekućeg života prevodi zahtev socijaliteta, tj. reciprociteta i kruženja. To nam omogućava da odredimo jedan drugi elemenat snage, kolektiv, tj. jedinstvo zajednice, njegov „sastav", njegove dispozicije.

Na potpuno klasičan način i veoma trezven, može se definisati socijalni konsenzus na koji nas vraća ovaj pojam, kao korespondencija koja se može uspostaviti između jedinstvene volje i osećanja zajedništva, tj. univerzaliteta[118]. Ostaje da se ta korespondencija precizira.

Durkheim je pokazao kako se ono što on naziva anomijom društva razvija kada je osećanje zajednice defektno, što je za njega jedan način da uspostavi, precizira da „kolektivni život nije nastao iz individualnog, već naprotiv, da je to drugo rođeno iz prvoga"[119]. Industrijski razvoj u svom kvarnom tkivu razbija ili minimalizuje solidarnost i proizvodi destrukturacijom anonimije. Takva kritika je ona koju je svako na svoj način vodio Marks, Weber, Simmel, i drugi. Ubeđenje ovih sociologa, a na šta upućuju i njihova istraživanja, je da *razmena* fundamentalno konstituiše individuu i društvo, ali istovremeno generalizacija, ubrzanje te razmene, negira tu razmenu čak postavljajući je totalno apstraktnom. Na primer, pošto nije mesto da razvijamo ovu ideju ovde, za G. Simmel-a monetarna ekonomija je krajnji oblik apstrakcije, „oslobađa nas veza koje nas povezuju sa drugima, ali i od onih koje nas povezuju sa onim što posedujemo"[120]. Što hoćemo sažeto da podvućemo, to je mehanizam neutralnosti društvenih odnosa koji je negacija kolektiva. Postajanje ekonomije od društva, (videli smo gore u vezi sa radom) racionalizuje egoizam, i od toga kolektiv ili kolektivna tendencija kao dispoziciono funkcionisanje razlike je kvalifikovano za iracionalno ili primitivno[121]. Taj egoizam je u paru sa jednakošću ili ujednačavanjem, čiju smo funkciju ispred sagledali. U tom iz-

[118] Za analizu blisku javnom mnenju, cf. J. Stoetzel, *Théorie des opinions;* sur la notion de „publicité", cf. J. Habermas, *Strukturwandel der Oeffentlichkeit,* Neiwied, 1962.

[119] E. Durkheim, *De la division du travail social,* Paris, 1926, str. 263.

[120] G. Simmel, *Die Philosophie des Geldes,* Leipsig, 1907, str. 440.

[121] Za didakticko razvijanje bliske analize cf. J. Israel, *L'aliénation de Marx à la sociologie contemporaine,* Anthropos, 1972. str. 201.

ravnjavanju tragika koja karakteriše suočavanje individualnih želja i prirodne društvene nužnosti rastaće se u dosadi sigurnosti. Evo ukratko i banalizovanog puta, koji je pošao od „stvarnosti", može se reći od materijalnosti zajednice, preko apstrakcije i neprirodnosti društva (dajemo ovim izrazima smisao koji im je dao F. Tonnies)[122].

Jasno je da je proširenje i komplikacija socijalne strukturacije, diferencijacija uloga i množenje „zadovoljstava" karakteriše ono što je prihvaćeno da se naziva društveni progres. Durkheim (videli smo to) je pokazao kako je taj progres imao za korelat ono što je B. Jouvenel nazvao „slabljenje moralne kohezije". Sa svoje strane, Rousseau je dobro definisao taj mehanizam „Dokle god se više sakupljenih ljudi smatraju kao jedno telo, oni imaju samo jednu volju, koja se odnosi na zajedničko održanje i opšte blagostanje. Tad su sve državne poluge snažne i jednostavne, a načela države jasna i svetla; nema nikakvih pomešanih i protivrečnih interesa; opšte se dobro ističe svuda jasno, i treba samo zdravog razuma da se ono uoči. Mir, jedinstvo, jednakost, neprijatelji su političkih spletki. Ispravne i proste ljude teško je prevariti zbog njihove jednostranosti; obmane, prefinjeni izgovori ne opsenjuju ih, oni čak nisu dovoljno površni da bi bili prevareni. Kad vidimo da kod najsrećnijeg naroda na svetu gomila seljaka pod hrastom odlučuje o državnim poslovima i kako se uvek mudro vlada, zar se ne nalazimo ponuđeni da prezremo lukavstva drugih naroda, koji postaju slavni i bedni sa toliko veštine i tajanstvenosti?"[123] Svakako, jedan takav tekst je više indikator nego normativni model. Tu se precizira kruženje reči koja je baza simbolične i kolektivne razmene. Reč nije nikada neefikasna, čak i ako, kao jutarnje obraćanje Toba iz Chaco-a ili Trumai-a sa Visokih Hingua, koje nisu ništa drugo nego mumlanje kojima nije posvećena nikakva pažnja[124]. Značaj oratorskog talenta za šefovanje nad tim plemenima manje je vezano za vlastiti sadržaj nego za funkciju socijalne strukturacije. Uvodni govor šefa upućuje na ustav plemena u njegovim karakteristikama ili specifičnostima. Može se reći da je njegova funkcija da svaki dan ponavlja društvenu reč kao uzdignuće i osnovu i to u simboličnom aspektu, što će reći u striktnom smislu, u okviru razlike koja se uspostavlja između značiti i značenja. Ta razlika, taj drugi diskusije šefa koji se sluša potpuno indiferentno, to je *poiesis* zajednice koja je uvek ponovo struktuira kao takva.

---

[122] Cf. F. Tonnies, *Communauté et Societé*, op. cit., str.5.

[123] Žan-Žak Ruso, *Društveni ugovor*, Filip Višnjić, Beograd, 1993, str. 101.

[124] Cf. P. Clastres, *La société contre l'Etat*, op. cit., str. 29.

Videli smo kako vlastitom strukturacijom, mas-mediji smanjuju nereciprocitetom simboliku (J. Baudrillard), indoktrinacijom konsekutivnu jednodimenzionalnost, ostavljajući slobodu govora (u najmanje u nekoliko zemalja) Ta sloboda funkcioniše na formalan način jer pozajmljuje preetablirane i iznošene delove. Ipak, i tu ćemo se razdvojiti od Marcuse-a i uopšte od marksizma, to označavanje maršute ne može se rezimirati kao dominantna logika, koja za korelativ ima ulogu teorije ili partije koja pokazuje u čemu je ja ta dominirajuća ideologija i kako je prevazići i na taj način uvesti novu moć. Ustvari treba pokazati „indiferentnost" koja rezultira iz umanjenja simbolike, koja takođe može postati indiferentnost u odnosu na sredstva tog umanjenja (na taj način čitamo anketu J. Duvignaud-a, *Planeta mladih*). Postoji kretanje, znak sile[125], koje postoji uprkos redukcije o kojoj smo govorili, a to formalni termin *tekućeg života* pokušava da pokaže. Ukratko, ako moć nastoji da paradira to kruženje, to znači da postoji kruženje koje služi kao model tom paradiranju i koje se konstatntno pomera, čineći tu paradu zastarelom.

Da li je učestvovanje u jednoj vitalnoj ili organicističkoj šemi priznati opstojanost života izvan predstavljanja. Stendhal citira u *„Životu Henrija Brilara"* narodni izraz *„besogna campar*, reč izbačena iz komedija", a to je, upravo, socijalna snaga koja završava predstavljanja ili koja čini u odnosu na valere predstavljanja duplu igru, ambivalelnciju prihvatanja i razlike. Kolektivno, kao upis u sadržaj *tekućeg života* je razvijati drugačije vrednosti od onih koje se pokazuju"[126]. Ta dvostruka igra u kojoj se praksa odvaja od vrednosti, regularno se manifestuje i uvek u razlici između forme i anomije, u ukorenju mnoštva elemenata *tekućeg života,* sve stvari koje gutamo sa melankolijom, život koji ne može u potpunosti biti uhvaćen, sve stvari koje koje karakterišu u najboljem mudrost i kolektivnu vrlinu. Kao što smo često označavali, ono što služi kao osnova tekućeg života, to je sadašnjost, deo razotkrivanja i lucidnosti, ponašanje koje omogućuje igru inklinacije i prihvatljive realnosti ili volje i nužnosti[127].

Takva delimitacija kolektiva svojim odbijanjem praktikuje spoljašnjost (iako je na izgled prihvaćen deo te spoljašnosti) vraća kolektivnoj

---

[125] Y. Stourdze, *Espace, circulation, pouvoir*, op. cit., str. 98, 103.

[126] Cf. J. Duvignaud, *La planète des jeunes*, op. cit., str. 299.

[127] Vratimo se *Wilhelm Meister-u*, Getea, (Pleiade, str. 971) da ilustrujemo ovaj predlog; tamo se kaže da onima koji se odriču, tj.onima koji nastoje da se svojom lucidnošću suoče sa sudbinom, je zabranjeno „ako se sretnu da pričaju o prošlosti ili budućnosti: samo ih sadašnjost okupira".

kreaciji, kao „kontinuelnoj participaciji najvećeg broja..... prepoznavajućih definicijama društva"[128], to je osnova društvenog dinamizma. Moglo se videti kako kulturna dimenzija, zahvaćena svojim najvećim delom, ukazuje na stalnost formacije jednog društva. Na drugom smo mestu[129] pokazali kako takva kreacija uspeva da se manifestuje izvan i pored jedne uspostavljene i priznate „kreacije". Polje istraživanja takve perspektive je još uvek slabo istraženo, nekoliko tipoloških karakteristika koje smo skicirali mogu poslužiti da se izoštre interesi.

Ono što smo rekli o nekoliko elemenata snage može, kao što smo u početku naznačili, izgledati regresivno. Sigurno da pucanje, diferencirano i konsekutivno na šavovima velikih ideoloških sistema može da se vrati istraživanjima novih zaštita (novih eksplikacija) više manje pročišćenih. Sa naše strane, ne vidimo u ocrtavajućem pluralizmu novi paganizam koji će se izraziti u idolopoklonstvima ili mitologijama klošara, kao što podvlači J. Habermas[130], već paganizam, ako to želimo, koji nije više u potrazi za novim smirujućim i ujedinjujućim identitetom. Mobilizovati ponovo jedinstvo rezonovanja da bi se restruktuirao identitet polazeći od svesnog i racionalizacije nesvesnog, što je predlog psihoanalize, to je još jedanput ponavljanje traganja za jednim, fantazma koji je opsedao oduvek Zapad. Izvan zamornog aspekta i zamarajućeg takvog večnog razmišljanja pokazuje se nostalgija i vlastiti strah zatvorenosti života čuvara Kulturpessimismus Paganizam, ako ima paganizma, i to onih koji prepoznaju politeizam realnoga (Nietzsche, Weber, Cassirer) naučili su da ne savijaju kičmu pred „snagom istorije" ili pred mnogim iskriviteljima i supstitutima. Bezbrižno obožavanje ispred snage istorije, koje se prevodi u pozitivizmu „vodeći računa o činjenicama", formira tu želju podčinjavanja koja učestvuje u linearnom ili progresivnom procesu logike ili „Ideje". Radi se o tome da se nadomesti na nekoga (jednoga) srećnoga, pevajućim sutrašnjicama ili zaraznoj budućnosti. Jedan takav način da se pretpostavi istorija, kao što je primetio Nietzsche, kakva škola divnih seansi! „Sve shvatiti objektivnim pogledom, ne ljutiti se ni oko čega, ništa ne voleti, sve razumeti, kako to čini mekim i plitkim!... rekao bih dakle da istorija uvek uči: „bilo jednom", a moral naprotiv drugo: ne morate", ili: „niste morali". Na taj način, istorija postaje kompendium efektivne besmrtnosti"[131].

---

[128] Cf. G. Balandier, *Sens et puissance*, op. cit., str. 299.

[129] Cf. A. Bruston, M. Meffesoli, t. 1., chap. V

[130] Cf. H. Habermas, *Profils philosofiques et politiques*, Ed. Gallimard, 1974, str. 50.

[131] F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, Paris, 1907, str. 217.

Evo, čemu je moć alternativa! Nasuprot pritisku morbidnoga, ta strana senke socijalne realnosti afirmiše se kao život, ona afirmiše život, ona se bori za život, to je iz te borbe o kojoj je reč, u tom dinamizmu, što je Gurvitch nazvao „prometejski dinamizam" koji je isto što i razbijanje socijalnih struktura koje uvek imaju tendenciju da se okoštavaju. Da bismo ilustrovali ovaj predlog, možemo sa J. Duvignaud[132] reći da je neka stvar mrtva posle neuspeha maja 1968. godine u Francuskoj, ali to neka stvar, u opoziciji sa sobom, nećemo reći da je kreativni aspekt kolektivnog dinamizma; to je, izgleda, valorizacija politike u najužem smislu, kao objašnjavajući princip socijalne datosti. Totalizirajuću, ujedinjujuću, ideološku viziju nasleđuje zapis tekućeg života koji preuzima mesto dedramatizacijom, tj. manifestuje se na drugi način da se obuhvati socijalna nužnost kao u momentu u kom se artikulišu i dele razlike, koje se održavaju kao takve kao toliko harmoničnog potencijala. Ima li tamo, zaista, obrtanja svih vrednosti koje mogu da oslobode jedan drugi način socijalnog življenja, što Habermas[133] na pežorativan način analizira kao prelaz od „*polis* na thiase", što možemo shvatiti kao prolaz iz politike na depolitizaciju koja nas ne vraća na individualizam ili kulturni anarhizam, već na simboličnu uniju koja uzima u obzir aventure svih sadašnjica. Ta ponovljena igra solidarizma ili reciprociteta upisuje se u toj „rezidualnoj" konstatnti (Pareto), koja uvek teži da se potvrdi i koju nazivamo socijalna sila.

S francuskog preveo: Predrag Gavrilović

---

132 J. Duvignaud, *La planètes des jeunes,* op. cit., str. 337.

133 J. Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, op. cit., str. 281; cf. anketa o studentima UER urbanizma: Augoyard, Bousset, Medam, Pessin, Torgue, *L'urbain de l'action l'urbain du savoir*, Grenoble, 1975, str. 9, str. 197.

Hana Arent (Hannah Arendt)

O NASILJU

Moj predlog istraživanja problema nasilja u političkom domenu suprotan je pozadini ovih iskustava.* To nije lako. Ono što je Sorel primetio pre šezdeset godina da „problemi nasilja ostaju još uvek nerazjašnjeni",[1] važi i danas. Pomenula sam opšte protivljenje bavljenja nasiljem kao pojavom samom po sebi i sada moram pobliže da objasnim ovaj stav. Ako se vratimo raspravama o fenomenu moći, ubrzo ćemo pronaći da postoji slaganje između i levih i desnih političkih teoretičara o tome da je nasilje ništa više do najočiglednije ispoljavanje moći. „Politika je borba za moć. Krajnji vid moći je nasilje", rekao je Rajt Mils (C. Wright Mills), tako reći ponavljajući Veberovu (Weber) definiciju države kao „odnosa *vladavine* ljudi nad ljudima oslonjene na sredstvo legitimne (a to znači: kao legitimno posmatrane) primene sile."[2] Ovakva saglasnost je veoma čudna, jer izjednačavati političku vlast sa „organizacijom nasilja" ima smisla jedino ako sledimo Marksovo (Marx) shvatanje države kao sredstva prinude u rukama vladajuće klase. Vratimo se, dakle, autorima koji ne veruju da su politički poredak, njegovi zakoni i ustanove samo puki činioci nadgradnje, koji služe kao sredstva prinude, odnosno, samo

* Iskustva na koja se Arentova poziva tiču se analize u uvodu dela *O nasilju*, gde je ukazala na veliku zapostavljenost teorijskog razmatranja problema nasilja, uprkos istrajnosti njegovog korišćenja u politici 20. veka. (prim. prev.)

[1] George Sorel, *Reflections on Violence*, „Introduction to the First Publication", (1906), New York, 1961, p. 60 (George Sorel, „Razmišljanja o nasilju", u: Georges Sorel, *Revolucija i nasilje*, Globus, Zagreb, 1980, str. 15.)

[2] Wright Mils, *Elita vlasti*, Kultura, Beograd, 1964, str. 226 (U inače dopadljivom prevodu dr. Ratoljuba Dodića, često je reč „power" prevođena sa „vlast", tamo gde je treba prevesti kao „moć", što je učinjeno i na ovom mestu koje citira Hana Arent, a koje u Dodićevom prevodu glasi: „Sva politika se svodi na borbu za vlast; ultimativnu vrstu vlasti čini sila ili nasilje" – Iz analize Hane Arent sasvim je očigledno da je takav prevod pogrešan – prim prev.); Maks Veber, „Politika kao poziv", u: *Kritika kolektivizma*, Filip Višnjić, Beograd, 1988, (prev. Zoran Đinđić), str. 56. Izgleda da je Veber bio svestan svog slaganja sa levicom. U tom kontekstu on navodi reči Trockog iz Brest-Litovskog, „Svaka država se temelji na nasilju." i dodaje,: „I to je tačno." (*Isto.*)

sekundarna ispoljavanja sila koje im stoje u osnovi. Obratimo se, na primer, Bertranu de Žuvnelu (Bertrand de Jouvenel), čija je knjiga *Moć* možda najuticajnija i, u svakom slučaju, najinteresantnija novija rasprava o tom predmetu. On piše: „Onome ko razmišlja o odvijanju epoha, rat se prikazuje kao *suštinska delatnost* države."[3] Ovo nas može navesti da se zapitamo da li će kraj ratovanja značiti i kraj država. Da li će nestanak nasilja u odnosima među državama, imati za posledicu kraj moći?

Izgleda da će odgovor da zavisi od toga šta podrazumevamo pod moći. Ispada da je moć sredstvo vladanja, dok vladanje svoje postojanje duguje „instiktu dominacije."[4] Kada kod Žuvnela čitamo da „se čovek više oseća čovekom kada se nameće drugima i čini druge sredstvima svoje volje, što mu pruža neuporedivo zadovoljstvo",[5] odmah nam pada na pamet šta je Sartr (Sartre) rekao o nasilju. „Moć se, rekao je Volter, sastoji u primoravanju drugih da čine ono što ja odaberem". Podsećajući nas na Klauzevicevu (Clausewitz) definiciju rata kao „čina nasilja za prisiljavanje protivnika da radi ono što mi želimo", Maks Veber kaže da je ona prisutna uvek tamo gde imam priliku „da potvrdim svoju sopstvenu volju nasuprot otporu" drugih. Ta reč označava, rekao nam je Štraus-Ipe (Strausz-Hup,) „moć čoveka nad čovekom."[6] Da se vratimo Žuvnelu: „naređivati i pokoravati se: bez toga nema moći, a sa tim, nikakvo drugo svojstvo nije potrebno da bi postojala ... A ono bez čega ona ne može postojati je da je njena suština u naređivanju."[7] Ako je suština moći u efikasnosti naređivanja, onda nema veće moći od one koja izra-

---

[3] Bertrand de Jouvenel, *Power, The Natural History of Its Growth,* (1945), London, 1952., str. 122.

[4] *Isto,* str. 93.

[5] *Isto,* str. 110.

[6] up. Karl von Clauzevitz, *On War,* (1832), New York, 1943, gl. I; Robert Strausz-Hup,, *Power and Community,* New York, 1956, str. 4; Veberovo: *„Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen"* („Moć znači svaku priliku da se unutar nekog društvenog odnosa sprovede sopstvena volja i uprkos suprotstavljanju"), navedeno je po Straus-Ipeu.

[7] Primere biram nasumice, pošto jedva da je važno kojem se od autora obraćamo. Tek s vremena na vreme se čuje glas neslaganja. Tako Robert M. Mekajver (MacIver) ističe: „Prinudna moć je odlika države, ali nije njena suština ... Tačno je da nema države tamo gde nema nadmoćne sile ... Ali korišćenje sile ne čini državu." (R. M. MacIver, *The Modern State,* London, 1926., str. 222-225.) Kako je snažna snaga ove tradicije može se videti u Rusoovom (Rousseau) pokušaju da joj izbegne. Tražeći vladu bez vladanja, on ne nalazi ništa bolje od *„une forme d'association ... par laquelle chacun s'unissant ... tous n'ob,isse pourtant qu'... lui-m^me."* („jednog oblika udruživanja ... po kome se svako udružuje sa svakim drugim, ne pokoravajući se nikom drugom, do sebi samom."). Naglašavanje pokoravanja i otud naređivanja, je nepromenjeno.

sta iz cevi pištolja i teško je reći „po čemu se naredba policajca razlikuje od one koju izdaje revolveraš." (Navodim iz značajne knjige *Pojam države* Aleksandra Paserin-d'Entrevea /Alexander Passerin-d'Entreves/, jedinog autora za koga znam da je svestan važnosti razlikovanja nasilja od moći. „Da bi doznali kako činjenica korišćenja sile u skladu sa zakonom, menja svojstva sile same po sebi i suočava nas sa potpuno drugačijom slikom ljudskih odnosa, dok sila, samom činjenicom da je uslovljena, prestaje da bude sila, treba da odlučimo da li i u kom smislu se može razlikovati 'moć' od 'sile'". Ali čak i ovo, u dosadašnjoj literaturi najsuptilnije i najpromišljenije razlikovanje, ne doseže koren stvari. Moć po shvatanju d'Entrevea je „uslovljena" ili „institucionalizovana sila". Drugim rečima, dok su gore navedeni autori odredili nasilje kao najočiglednije ispoljavanje moći, on je definiše kao vrstu ublaženog nasilja. U krajnjoj analizi dolazi se do istog.)[8] Treba li da se svi, od desnih do levih, od Bertranda de Žuvnela do Mao Ce Tunga, slože oko tako temeljne tačke u političkoj filozofiji kao što je priroda moći?

U pojmovima naših tradicija političkog mišljenja, ove definicije imaju puno toga što ih preporučuje. Ne samo da one potiču iz starog pojma apsolutne vlasti, koji je pratio rast suverene evropske nacionalne države – čiji prvi i još uvek najveći glasnogovornici su bili Žan Boden (Jean Bodin) u Francuskoj šesnaestog veka i Tomas Hobs (Thomas Hobbes) u Engleskoj u sedamnaestom veku – već se takođe one podudaraju sa terminima iz doba drevne grčke, koji su služili za definisanje oblika vladavine, kao vladavine čoveka nad čovekom: jednoga ili nekolicine, u monarhiji, odnosno, oligarhiji; najboljih ili svih, u aristokratiji, odnosno, demokratiji. Danas moramo tome da dodamo poslednji i možda najstrašniji oblik takve dominacije: birokratiju ili vladanje jednog zamršenog sistema službi *(bureau)* u kojima nijedan čovek, čak ni najbolji; niti nekolicina ili mnogi, ne može da se smatra odgovornim i koji se u pravom smislu te reči može nazvati „ničija vladavina" (rule by Nobody). (Ako, u skladu sa tradicionalnim političkim mišljenjem, odredimo tiranju kao vladavinu koja ne polaže račune o sebi, „ničija vladavina" je jasno najtiranskija, pošto nema nikoga ko bi uopšte mogao da bude prozvan da odgovara za ono što je učinjeno. Ovo stanje stvari je ono koje čini nemo-

[8] *Pojam države* je prvi put objavljen na italijanskom 1962. Englesko izdanje nije samo puki prevod. Pisano ga je sam autor i predstavlja konačnu verziju, koja se pojavila u Oxfordu 1967. godine (*The Notion of the State, An Introduction to Political Theory,* Oxford, 1967). Za navode up. strane: 64, 70 i 105.

gućim lokalizovanje odgovornosti i identifikovanje neprijatelja, koje je jedan od najmoćnijih uzroka sadašnjih pobunjeničkih nereda širom sveta, njihove nasumične prirode i opasne tendencije da izmaknu kontroli i da se nasumice šire.)

Štaviše, ovaj drevni rečnik je bio, za čudo, potvrđen i podržan dodavanjem jevrejsko-hrišćanske tradicije i njene „komandne koncepcije prava". Ovaj pojam nisu izmislili „politički realisti", već je rezultat mnogo ranijih, skoro mehanički uopštenih „božjih zapovesti", prema kojima je „prost odnos naredbi i poslušnosti" sasvim dovoljan da ukaže na suštinu prava.[9] Konačno su i modernija naučna i filozofska uverenja o prirodi čoveka dalje ojačala ovu pravnu i političku tradiciju. Mnogim novim otkrićima o urođenim nagonima dominacije i prirodnoj nasilnosti ljudske životinje prethodili su veoma slični filozofski iskazi. Prema Džonu Stjuartu Milu (John Stuart Mill), „prvi nauk civilizacije /je/ pokoravanje", i on govori o „dvije sklonosti ... jedna je želja da se vlada drugima, a druga je opiranje da se nad nama vlada."[10] Ako bi verovali našem sopstvenom iskustvu u ovoj stvari, znali bi da je nagon za podčinjavanjem – strasna želja da slušamo i budemo vođeni od nekog jačeg – bar toliko važan u ljudskoj psihologiji kao i volja za moć, a politički, možda još i značajniji. Stara poslovica „koliko je neko pogodan da vlada, toliko dobro može i da se pokorava", čije neke oblike izgleda da su poznavali svi vekovi i sve nacije,[11] može ukazati na psihološku istinu da su, naime, volja za moć i volja za podčinjavanjem u međusobnoj vezi. „Spremnost potčinjavanja tiraniji", da još jednom koristimo Mila, nipošto nije uvek izazvana „krajnjom pasivnošću". Naprotiv, jaka nesklonost poslušnosti, često je praćena jednako jakom nesklonošću dominaciji i upravljanju. Govoreći istorijski, drevna ustanova robovskog rada bila bi neobjašnjiva na temelju Milove psihologije. Njena izričita svrha je bila da oslobodi građane tereta poslova domaćinstva i da im dozvoli da uđu u javni život zajednice, gde su svi bili jednaki. Ako je istina da ništa nije slađe nego izdavanje naredbi i vladanje drugima, gospodari nikada ne bi napustili svoja domaćinstva.

[9] *Isto,* str. 129.

[10] John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government,* Liberal Arts Library, 1861, str. 59 i 65. (John Stuart Mill, 'Razmatranja o predstavničkoj vladi', u: *Izabrani politički spisi – drugi svezak,* Informator i Fakultet političkih nauka, Zagreb, 1989, str. 45 i 49.)

[11] John M. Wallace, *Destiny His Choice: The Loyalism of Andrew Marvell,* Cambridge, 1968., str. 88-89. Ovu napiomenu dugujem ljubaznoj pažnji Gregorija de Žardena (Gregory Des Jardins).

Mađutim, ovde postoji još jedna tradicija i još jedan rečnik, ništa manje star i ništa manje cenjen. Kada je atinska grad-država svoj poredak nazvala izonomijom ili kada su Rimljani govorili o *civitas*-u kao svom obliku vladanja, imali su na umu pojam vlasti i prava čija suština nije ležala na odnosu naređivanja i pokoravanja i koji nije poistovećivao moć sa vladanjem ili pravo sa naređivanjem. Ljudi koji su vodili revolucije osamnaestog veka okretali su se ovim primerima kada su pretresli arhive antike i stvorili jedan oblik vladavine – republiku, gde vladavina prava, koja leži na vlasti naroda, okončava vladanje čoveka nad čovekom, koje su smatrali „vladavinom koja odgovara robovima." Oni su, nažalost, i dalje govorili o poslušnosti – poslušnosti zakonima umesto ljudima – ali su u stvari mislili na podršku zakonima na koje su građani dali svoj pristanak.[12] Takva podrška se nikada ne dovodi u pitanje i njena pouzdanost ne može biti isto što i stvarno „bezuslovna poslušnosti" koju neki čin nasilja može iznuditi – poslušnost na koju svaki kriminalac može računati kada se maši mog novčanika uz pomoć noža ili opljačka banku koristeći pištolj. Ono što daje moć nacionalnim institucijama

[12] Zakonske sankcije, koje, međutim, nisu suština zakona, upućene su protiv onih građana koji – bez uskraćivanja svoje podrške – hoće da se izuzmu iz zakona. Lopov, naime, i dalje očekuje od vlade da štiti njegovu novostečenu svojinu. Primećeno je da u najranijim pravnim sistemima uopšte nije ni bilo sankcija. (Up. Jouvenel, *Isto,* str. 276). Kažnjavanje prekršilaca zakona bilo je progonstvo ili stavljanje izvan zakona. Kršeći zakon, prekršilac je postavljao sebe van zajednice koja je zakonom stvorena.

Paserin d'Entreve (u: *Isto,* str. 128 i dalje) je, uzimajući u obzir „složenost prava, čak i državnog prava", istakao da „doista postoje zakoni koji su 'uputstva' pre nego 'naredbe', koji se pre 'prihvataju' nego 'nameću' i čije 'sankcije' se nužno ne sadrže u mogućoj upotrebi sile od strane 'suverena'." Takve zakone on je povezao sa „pravilima igre ili pravilima mog kluba ili pravilima crkve." Ja se ravnam prema njima „jer za mene, za razliku od drugih mojih sugrađana, ova pravila su 'valjana'."

Mislim da se sa d'Entreveovim poređenjem zakona sa „valjanim pravilima igre" može ići još dalje. Jer suština ovih pravila nije da im se podvrgavam dobrovoljno ili teorijski priznajem njihovu valjanost, već da u praksi ne mogu ući u igru, ako im se ne pokoravam. Moj motiv za njihovo prihvatanje je moja želja da učestvujem u igri, a pošto ljudi žive samo u zajednici, moja želja da igram je identična sa mojom željom da živim. Svaki čovek je rođen u nekoj zajednici sa prethodnim zakonima, kojima se „pokorava" pre svega, jer za njega nema drugog načina da uđe u veliku igru sveta. Mogu želeti da promenim pravila igre, kao što to čine revolucionari ili da se izuzmem, kako to čine kriminalci, ali negirati ih u načelu, ne znači samo puku „neposlušnost", već odbijanje da se uđe u ljudsku zajednicu. Opšta dilema da li je zakon apsolutno valjan i, otud, za svoju legitimnost treba nekog besmrtnog, božanskog zakonodavca, ili je prosto jedna naredba, sa ničim iza nje, osim monopola države na nasilje – predstavlja zabludu. Svi zakoni su „'uputstva' pre nego 'naredbe'". Oni upravljaju ljudskim odnosima kao što pravila upravljaju igrom. A konačno jemstvo njihove valjanosti se sastoji u staroj rimskoj maksimi *pacta sunt servanda.*

jeste narodna podrška, a ova podrška nije ništa drugo do nastavak saglasnosti koja stvara zakone. U slučaju predstavničke vlade smatra se da narod upravlja onima koji nad njime vladaju. Sve političke institucije su ispoljavanja i otelovljenja moći. One se okamenjuju i raspadaju čim životna snaga naroda prestane da ih podržava. Na to je mislio Medison, kada je rekao da „vlada leži na mnenju".* Što ne važi ništa manje za različite oblike monarhije nego za demokratiju. („Velika je zabluda pretpostaviti da je vladavina većine delotvorna samo u demokratiji," kao što je Žuvnel istakao: „Kralju, koji je samo usamljeni pojedinac, treba daleko veća opšta podrška društva, nego ijednom drugom obliku vlade."[13] Čak i tiraninu, pojedincu koji upravlja nasuprot svih, trebaju pomoćnici u sprovođenju nasilja, mada njihov broj može biti prilično ograničen.) Ipak, snaga javnog mnenja, koja je moć vlade, zavisi od broja. Ona je u „proporciji sa brojem onih sa kojima je povezana"[14] i zbog toga je tiranija, kao što je otkrio Monteskje (Montesquieu), najnasilniji i najmanje moćan oblik vladavine. I zaista, jedna od najuočljivijih razlika između moći i nasilja je u tome da moć uvek zavisi od broja, dok nasilje, do izvesne tačke, može i bez njega, jer se oslanja na sredstva. Pravno neograničena vladavina većine, to jest, demokratija bez ustava, može, bez ikakve upotrebe nasilja, biti vrlo strašna pri gušenju prava manjine i veoma delotvorna pri gušenju neslaganja. Ali, to ne znači da su nasilje i moć jedno te isto.

Krajnji oblik moći je „svi protiv jednog", a krajnji oblik nasilja je „jedan protiv svih". Nasilje nikada nije moguće bez sredstava. Stoga je,

* (prim. prevodilaca: Ovaj Medisonov stav je, ustvari, zaključak iz poznatog iskaza Dejvida Hjuma (David Hume, na čiju se analizu Medison oslonio. Tako Hjum zaključuje: „Može se, dalje, kazati da, mada ljudima uveliko upravlja interes, ipak i samim interesom i svim ljudskim poslovima, u potpunosti upravlja *mnenje*.", i pojašnjava: „ ... kraljeva vlast, kada više nije podržana uspostavljenim načelima i mnenjima ljudi, trenutno će se raspasti" (David Hume, „Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy, or to a Republic", u: David Hume, *The Philosophical Works: Essays Moral, Political, and Literary*, (ed. by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, in four volumes), reprint novog izdanja London 1882, Scientia Verlag, Aalen, 1964., vol. I, str. 125.)

[13] Bertrand de Jouvenel, *Isto*, str. 98.

[14] *The Federalist*, No 49. (Hana Arent ovde navodi po smislu. Uporedena s originalom / Hamilton, Madison, Jay, *The Federalist Papers*, A Mentor Book, New York, 1961, str. 314-315/ , rečenica na koju se ona poziva, ispravno navedena glasi: „Ako je tačno da sve vlade počivaju na mnenju, ništa manje nije istinito da snaga mnenja svakog pojedinca i njen uticaj na pojedinčevo ponašanje veoma zavise od njegove predstave o broju onih koji dele isto mnenje." /Hamilton, Medison, Džej, *Federalistički spisi*, (red. i ur. dr Vojislav Stanovčić, prevod dr Vojislav Koštunica), „Radnička štampa", Beograd, 1981, str. 341./ – prim. prev.)

kao što se često čini, vrlo pogrešno tvrditi, da neka jako uska, nenaoružana studentska manjina može uspešno, uz pomoć nasilja – galamom, stvaranjem gungule i tako dalje – da razbije velike studijske grupe, čija je ogromna većina prethodno glasala za normalne procedure predavanja. (Tako je, u jednom nedavnom slučaju na nekom nemačkom univerzitetu, jedan usamljeni „osporavatelj" među nekoliko stotina studenata, mogao tvrditi da je izvojevao tako čudnu pobedu.) Ono što se zapravo dešava u takvim slučajevima je nešto mnogo ozbiljnije: većina očigledno odbija da upotrebi svoju moć i savlada razbijače – akademski procesi se ruše zbog toga što niko nije voljan da podigne više nego jedan prst za **status quo**. To sa čime se univerziteti suočavaju je „neizmerno negativno jedinstvo", o kome Stiven Spender (Stephan) govori u drugom kontekstu. Što sve dokazuje samo da neka manjina može imati mnogo veću potencijalnu moć, nego što se može očekivati brojanjem glava u istraživanjima javnog mnenja. Puka posmatračka većina, zabavljena predstavom glasne rasprave studenta i profesora, ustvari je već potajni saveznik manjine. (Da bi se razumela besmislenost priče o uskim „militantnim manjinama", treba samo zamisliti šta bi se desilo da su jedan ili nekolicina nenaoružanih Jevreja u predhitlerovskoj Nemačkoj pokušali da rasture predavanje nekog antisemitskog profesora.)

Mislim da je vrlo tužan izraz sadašnjeg stanja političke nauke to što naša terminologija ne pravi razliku između takvih ključnih reči kao što su „moć", „snaga", „sila", „autoritet" i, na kraju, „nasilje". Sve one se odnose na različite pojave i teško da bi postojale da nije tako. (Rečima d'Entrevea: „moć, vlast, autoritet: sve su to reči čijim pravilnim primjenama se u savremenom govoru nije pridavala nikakva velika težina. Čak ih i najveći mislioci ponekad nasumice koriste. Pa ipak je pošteno pretpostaviti da se one odnose na različita svojstva i njihova značenja zbog toga moraju biti pažljivo određena i ispitana ... Ispravna upotreba ovih reči nije samo pitanje gramatičke logike, nego i istorijske perspektive.")[15] Njihovo korišćenje kao sinonima ne samo da ukazuje na izvesnu gluvoću za lingvistička značenja, što bi i samo po sebi bio dovoljno ozbiljan problem, već ima za posledicu i vrstu slepoće za stvarnost koju

[15] Alexandar Passerin d'Entreves, *Isto*, str. 7. Up. takođe i str. 171, gde, raspravljajući tačno značenje reči „nacija" i „nacionalnost", on s pravom insistira da „jedini merodavni vodiči u džungli tako puno različitih značenja su lingvisti i istoričari. Njima treba da se obratimo za pomoć." A u razlikovanju moći i autoriteta on se obraća Ciceronovom iskazu *potestas in populo, auctoritas in senatu.*

izražavaju. U takvoj situaciji uvek smo u iskušenju da uvodimo nove definicije, ali – mada ću na kratko pasti u takvo iskušenje – ono što je ovde uključeno nije samo prosta stvar nepreciznosti jezika. I pored očigledne zbrke, postoji jedno čvrsto uverenje, a to je da je najvažniji politički problem uvek bio i jeste pitanje ko nad kim vlada, u čijem svetlu razlike bivaju manje važne. Moć, snaga, sila, autoritet, nasilje – to su samo reči koje ukazuju na sredstva kojima čovek vlada nad čovekom. Smatraju se sinonimima jer imaju istu funkciju. Stvarna različitost javnih poslova će se pojaviti ili, bolje reći, ponovo pojaviti, u svom izvornom značenju tek onda kada prestanemo da svodimo javne poslove na stvar dominacije.

Ova izvorna značenja u našem kontekstu bi bila:

Moć (power) odgovara ljudskoj sposobnosti ne samo delovanja već zajedničkog delovanja. Ona nikad nije svojina nekog pojedinca, već pripada nekoj grupi i traje samo dotle dok se grupa drži zajedno. Kada kažemo za nekoga da je u „moći" u stvari mislimo na njegovu ovlašćenost, od izvesnog broja ljudi, da dela u njihovo ime. Onog momenta kada grupa od koje moć potiče (*potestas in populo,* bez naroda ili grupe nema moći) nestane, „njegova moć" takođe iščezava. Već pri samom korišćenju reči „moć" u tekućoj upotrebi, kao kada govorimo o „moćnom čoveku" ili „moćnoj ličnosti", tu reč koristimo metaforično. Kada je upotrebljavamo bez metafore, onda ona znači „snagu".

Snaga (strenght) je reč koja nedvosmisleno označava nešto u jednini, neki pojedinačni entitet. To je inherentno svojstvo neke stvari ili osobe, koje pripada njenoj prirodi i može da se potvrdi u odnosu na druge stvari ili osobe, a suštinski ne zavisi od njih. Snagu čak i najjačeg pojedinca može nadmašiti mnoštvo, koje se neće udružiti ni zbog čega drugog do da uništi tu snagu, upravo zbog njene naročite nezavisnosti. Skoro nagonsko neprijateljstvo mnoštva prema jednom, uvek je, od Platona do Ničea (Niezsche), pripisivano zavisti slabih prema snažnima. Ali ovo psihološko tumačenje promašuje suštinu. U prirodi je grupe i njene moći da se okreće protiv nezavisnosti, kao svojstva individualne snage.

Sila (force) je izraz, koji obično koristimo u svakodnevnom govoru kao sinonim za nasilje, posebno ako nasilje služi kao sredstvo prinude. Ova reč bi trebalo da se rezerviše za takve izraze kao što su „sile prirode" ili „silom prilika" (*la force des choses*), to jest, da ukaže na energiju koju oslobađaju fizički ili društveni pokreti.

Autoritet (authority) se odnosi na najneuhvatljiviju od svih ovih pojava, pa se zato kao izraz najčešće i zloupotrebljava.[16] Može se pripisati osobama – postoji takva stvar kao što je lični autoritet, kao na primer, roditelja u odnosu prema deci, nastavnika u odnosu prema učeniku – ili se može smestiti u institucije, kao što su, na primer, rimski senat (*autoritas in senatu)* ili u hijerarhijske službe crkve (neki sveštenik može podariti valjan oproštaj greha, čak i ako je pijan). Obeležje autoriteta je bezpogovorno priznanje od strane onih od kojih se traži poslušnost. Njemu nije potrebna ni prinuda ni ubeđivanje (otac može izgubiti svoj autoritet bilo time što tuče svoje dete ili što se raspravlja sa njim, to jest, bilo time što se sa njim ponaša kao tiranin ili ga tretira kao sebi ravnog). Zadržavanje autoriteta zahteva poštovanje osobe ili službe. Stoga je najveći neprijatelj autoriteta prezir, a najsigurniji način da se on umanji jeste podsmevanje.[17]

Nasilje (violence) se, konačno, kao što sam rekla, razlikuje po svom instrumentalnom karakteru. Fenomenološki, nasilje je blisko snazi, pošto su sredstva nasilja, kao i sva ostala oruđa, stvorena i korišćena radi umnožavanja prirodne snage sve dok, na poslednjem stupnju njihovog razvoja, ne uspeju da je zamene.

Možda nije suvišno dodati da ova razlikovanja, mada nikako arbitrarna, teško da ikada sasvim odgovaraju nepromenljivim delovima

---

[16] Postoji takva stvar kao što je autoritarna vlast, ali ona sigurno nema ništa zajedničko sa tiranijom, diktaturom ili totalitarnom vladavinom. Za raspravu o istorijskoj pozadini i političkom značenju ovog izraza videti: Hanah Arendt, „What is Authority", in: *Between Past and Future: Exercisess in Political Thought,* New York, 1968, i prvi deo Libkeove vredne studije: Karl-Heinz Lübke, *Auctoritas bei Augustin,* Stuttgart, 1968, koja sadrži i vrlo široku bibliografiju.

[17] Volin i Šar su sasvim u pravu: „Pravila su se narušavala jer su i univerzitetske vlasti i administratori kao i nastavno osoblje, izgubili poštovanje mnogih studenata." Oni potom zaključuju: „Kada autoritet nestaje, sila nastupa." (Sheldon Wolin and John Schaar, „Berkley: The Battle of People's Park", u: *New York Review of Books,* od 19. juna, 1969.) Ovo je takođe tačno, ali plašim se ne sasvim u smislu u kome oni to misle. Ono što je prvo ušlo na Berkli bila je studenatska moć, očigledno najsnažnija moć u svakom kampusu zbog brojčane nadmoćnosti studenata. Vlasti su pribjegle nasilju upravo da bi skršili ovu moć. I upravo zbog toga što je univerzitet ustanova suštinski zasnovana na autoritetu, pa treba poštovanje, njemu je teško da se bavi studenstkom moći na nenasilan način. Danas univerzitet poziva policijsku zaštitu, upravo na onaj način kao što je katolička crkva običavala da radi pre odvajanja crkve i države, što je nateralo da se oslanja jedino na autoritet. Možda je više nego čudno da se najozbiljnija kriza crkve kao ustanove podudarila sa najozbiljnijom krizom u istoriji univerziteta, jedine svetovne ustanove još uvek zasnovane na autoritetu. I jedno i drugo se može pripisati „rastućoj eksploziji atoma 'poslušnosti', čija stabilnost je bila navodno večna", kao što je Hajnrih Bel (Heinrich B"ll) primetio u vezi sa krizom u crkvi. Videti: Heinrich B"ll, „Es wird immer sp„ter", in: *Antwort an Sacharow,* Zürich, 1969.

stvarnog sveta, uprkos tome što su iz njega izvučena. Tako se institucionalizovana moć u organizovanim zajednicama često javlja u ruhu autoriteta, zahtevajući trenutno neupitno priznanje. Ni jedno društvo ne bi moglo da funkcioniše bez nje. (Jedan mali i još uvek izolovani slučaj u Njujorku pokazuje šta se može desiti ako se autentičan autoritet u društvenim odnosima razbije do te mere da više ne može da dejstvuje, čak i u svom izvedenom, čisto funkcionalnom obliku. Beznačajna nezgoda u sistemu podzemne železnice – vrata voza ne rade – pretvoriće se u ozbiljan višesatni zastoj i dovesti do toga da više od pedeset hiljada putnika jednostavno odbije da, na zahtev železničkih vlasti, napusti voz.)[18] Štaviše, kao što ćemo videti, ništa nije običnije nego kombinacija nasilja i moći, ništa nije manje često nego ih naći u njihovo čistom i stoga, ekstremnom obliku. Iz ovog, ne sledi da su autoritet, moć i nasilje jedno te isto.

Ipak se mora priznati da je posebno privlačno, u raspravi o nečemu što je u stvari samo jedan poseban slučaj moći, kao što je moć vlade, misliti o moći u smislu naređivanja i pokoravanja i tako je izjednačavati sa nasiljem. Dok se i u spoljnim odnosima i u unutrašnjim poslovima nasilje javlja kao poslednje utočište za očuvanjem netaknute strukture moći nasuprot pojedinačnih izazivača, kao što su spoljni neprijatelji ili domaći kriminal, ipak, izgleda da je nasilje preduslov moći, a moć ništa drugo nego fasada, plišana rukavica koja ili jedva prikriva gvozdenu šaku ili će se pokazati kao tigar od papira. U bližem ispitivanju, doduše, ovaj pogled gubi mnogo od svoje uverljivosti. Jaz između teorije i stvarnosti se, u našu svrhu, možda može najbolje ilustrovati pojmom revolucije.

Od početka veka teoretičari revolucije nam govore da njene mogućnosti znatno opadaju u proporciji sa porastom razornih kapaciteta oružja, čiji su jedini posednici vlade.[19] Istorija poslednjih sedamdeset godi-

[18] Videti: *New York Times*, 4. januar, 1969, str. 1 i 29.

[19] Tako, razmišljajući o porazu španske revolucije, Franzc Borkenau kaže: „U ovoj ogromnoj suprotnosti sa ranijim revolucijama odražava se jedna činjenica. Do skora je kontrarevolucija obično zavisila od podrške reakcionarnih snaga, koje su, tehnički i intelektualno, bile slabije od snaga revolucije. Ovo se promenilo sa dolaskom fašizma. Sada svaka raevolucija izgleda da se suočava sa najmodernijom, najdelotvornijom i najokrutnijom mašinerijom koja postoji. To znači da je prošlo doba revolucija koje bi se razvijale prema sopstvenim zakonima." (Franz Borkenau, *The Spanish Cockpit*, London, 1937; Ann Arbor, 1963, str. 288-289). Ovo je napisano pre više od trideset godina, a sa odobravanjem ga navodi Čomski (Noam Chomsky, *American Power and the New Mandarins*, New York, 1969, str. 310) On veruje, da, „uz zamenu 'fašizma' sa 'liberalnim imperijalizmom'", američka i francuska intervencija u građanskom ratu u Vijetnamu dokazuju da je Borkenauovo predviđanje tačno. Ja mislim da je ovaj primer pre pogodan da dokaže suprotno.

na, sa izvanrednim rekordom uspešnih i neuspešnih revolucija, priča drugačiju priču. Jesu li bili ludi oni ljudi koji su se uopšte suprotstavljali ovako poraznim izgledima? I, ostavljajući po strani slučajeve potpunog uspeha, kako bi čak i privremeni uspeh mogao da se objasni? Činjenica je da je jaz između sredstava nasilja koje poseduje država i onoga što ljudi mogu sami da prikupe – od pivskih boca, do molotovljevog koktela i oružja – uvek bio tako veliki da tehnička dostignuća jedva da mogu nešto tu da izmene. Svi se priručnici o tome „kako napraviti revoluciju" laganim napredovanjem korak po korak – od neslaganja do zavere, od otpora do oružanog ustanka – zasnivaju na pogrešnoj predpostavci da se revolucije „prave". U borbi jednog nasilja sa drugim, nadmoćnost vlasti je uvek potpuna. Ali ova nadmoćnost traje samo dotle dok je struktura moći vlasti netaknuta, to jest, dok se naredbe slušaju i dok su armija ili policija spremne da upotrebe oružje. Kada to više nije slučaj, situacija se naglo menja. Ne samo da pobuna nije ugušena, već oružje menja stranu, ponekad, kao u Mađarskoj revoluciji, za samo nekoliko sati. (Trebalo bi da znamo ove stvari nakon svih ovih godina uzaludnih borbi u Vijetnamu, gde nas je Nacionalni Oslobodilački Front, pre nego što je dobio ogromnu rusku pomoć, tukao oružjem koje je proizvedeno u Sjedinjenim Državama.) O oružanom ustanku, koji se često uopšte ne dogodi ili se dešava kad više nije nužan, u Mađarskom slučaju je moguće govoriti tek nakon što se ovo desilo, kada je raspad aktuelne vlasti omogućio da se ustanici naoružaju. Kada se naredbe više ne slušaju, sredstva nasilja više nisu od nikakve koristi. A pitanje ove poslušnosti se ne rešava odnosom naredbi i pokoravanja, već javnim mnenjem i, naravno, brojem onih koji ga dele. Sve zavisi od moći koja stoji iza nasilja. Iznenadni dramatični slom moći, koji uvodi u revoluciju, u trenu otkriva da je građanska poslušnost – zakonima, vladarima, ustanovama – ništa drugo do spoljašnja manifestacija podrške i saglasnosti.

Kada se moć raspada, revolucije su moguće, ali ne i nužne. Znamo mnogo slučajeva kada potpuno nemoćni režimi uspevaju još dugo da traju – ili zbog toga što nije bilo nikoga da proverava njihovu snagu i raskrinka njihovu nemoć ili zbog toga što su bili dovoljno srećni da ne budu uvučeni u rat i ne pretrpe poraz. Raspad često postaje očigledan tek u direktnoj konfrontaciji. Pa čak i tada, kada je moć već na ulici, potrebne su neke grupe ljudi, pripremljene za takvu jednu mogućnost, koje bi je iskoristile i preuzele odgovornost. Nedavno smo bili svedoci da

nije potrebno ništa više od jedne relitivno neškodljive, suštinski nenasilne, francuske studentske pobune, da bi se raskrinkala ranjivost celog političkog sistema, koji se namah raspao pred zapanjenim očima mladih pobunjenika. Oni su ga iskušavali, a da nisu ni znali da to čine. Jedino su nameravali da izazovu okoštali univerzitetski sistem, a pao je sistem vlasti zajedno sa sistemom moći ogromne birokratije – „neka vrsta raspada svih hijerarhija".[20] Ovo je bio knjiški slučaj revolucionarne situacije[21] koja se nije razvila u revoluciju, jer nije bilo nikoga, ponajmanje studenata, spremnih da zgrabe moć i odgovornost koja ide uz nju. Niko, osim, naravno, De Gola (De Gaulle). Ništa nije bilo karakterističnije za ozbiljnost situacije, nego njegov poziv vojsci, putovanje u Masuu (Massu), poseta generalima u Nemačkoj, odlazak u Kanosu, ako ga je uopšte bilo, s obzirom na ono što se desilo samo par godina ranije. Ali ono što je on tražio i dobio je podrška, a ne poslušnost, a sredstva kojima se poslužio nisu bile naredbe već ustupci.[22] Da su naredbe bile dovoljne, on ne bi morao da napušta Pariz.

Nikada nije postojala nijedna vlast isključivo zasnovana na sredstvima nasilja. Čak i totalitarnom vladaru, čije je najvažnije sredstvo vladanja tortura, treba jedan temelj moći – tajna policija i njena mreža dostavljača. Jedino razvoj vojnika-robota – koji će, kao što je ranije pomenuto, potpuno eliminisati ljudski faktor i, što je zamislivo, dozvoliti jednom čoveku da pritiskom na dugme uništi koga god želi – može promeniti ovu temeljnu dominaciju moći nad nasiljem. Čak i najdespotskija dominacija koju poznajemo, vlast gospodara nad robovima koji ga

[20] Raymond Aron, *La R,volution Introuvable,* 1968, str. 41

[21] Stefan Spender (*The Yeasr of the Young Rebels,* New York, 1969, str. 179) se sa ovim ne slaže: „Ono što je bilo toliko očiglednije od revolucionarne situacije /bilo je/ nerevolucionarna situacija." Može biti „teško misliti da se neka revolucija događa kada izgleda da se svako posebno dobro oseća," ali to je ono što se obično događa na početku revolucija, za vreme početnog velikog oduševljenja bratstvom.

[22] Postoje izvesna neslaganja o svrsi De Golove posete. Same činjenice izgleda da ukazuju na to da je cena koju je trebalo da plati za podršku vojske bila javna rehabilitacija njegovih neprijatelja: amnestija za generala Salana, povraćaj Bidola (Bidault), kao i povratak pukovnika Lašeroja (Lacheroy), ponekad nazivanog „nasilnik iz Alžira". Izgleda da se ne zna puno o pregovorima. Može se biti u iskušenju da se pomisli da je skora rehabilitacija Petena (P,tain), ponovo slavljenog kao „pobednika iz Verduna" i, još važnije, De Golova neverovatna, očigledno lažna, izjava data neposredno posle njegovog povratka, u kojoj optužuje Komunističku partiju za ono što Francuzi sada zovu „les ,v,nment" (događanja), bila deo pogodbe. Sam Bog zna da je jedini greh koji je vlada mogla pripisati Komunističkoj partiji i sindikatima, bio da im nedostaje moć da spreče „les ,v,nment".

uvek brojčano nadmašuju, nije počivala na najjačim sredstvima prinude kao takvim, već na boljoj organizaciji moći, to jest, na organizovanoj solidarnosti gospodarâ.[23] Pojedinac bez podrške drugih nikada nije imao dovoljno moći da uspešno upotrebi nasilje. Otud, nasilje u unutrašnjim stvarima, funkcioniše kao poslednje utočište moći protiv kriminala ili pobunjenika, to jest, protiv pojedinaca koji odbijaju da budu nadjačani saglasnošću većine. A što se tiče sadašnjih ratovanja, videli smo u Vijetnamu kako neko sa ogromnom prednošću u sredstvima nasilja može postati bespomoćan u sukobu sa loše opremljenim, ali dobro organizovanim i brojčano mnogo nadmoćnijim protivnikom. Ova lekcija se mogla naučiti iz istorije gerilskih ratovanja, koja je bar toliko stara koliko i poraz koji je Napoleonova još uvek nepobediva armija doživela u Španiji.

Okrenimo se za momenat pojmovnom jeziku: moć je zaista sama suština vlasti, ali ne i nasilje. Ono je, po prirodi, instrumentalno: kao i svim sredstvima i njemu uvek treba vođstvo i opravdanje ciljem koga sledi. A ono što zahteva opravdanje s nečim drugim ne može biti suština bilo čega. Cilj rata, uz njegovo dvostruko značenje, jeste mir ili pobeda. Ali što se tiče pitanja šta je cilj mira, tu nema nikakvog odgovora. Mir je bezuslovan, mada u pisanoj istoriji, periodi ratovanja skoro uvek nadmašuju periode mira. Moć je u istoj kategoriji. Ona je, kao što kažu, „cilj po sebi". (Ovo, naravno, ne znači poreći da vlasti, da bi dostigle propisane ciljeve, koriste policiju i njenu moć. Ali, struktura moći sama po sebi prethodi svim ciljevima i nadživljava ih, tako da je moć, daleko od toga da nije sredstvo za neki cilj, ustvari sam uslov koji omogućava nekoj grupi ljudi da misle i deluju u kategorijama ciljeva i sredstava.) Pošto je vlast pre svega organizovana i institucionalizovana moć, ni pitanje šta je cilj vlasti nema ništa veći smisao. Odgovor će biti ili početno pitanje – kako omogućiti ljudima da žive zajedno – ili opasna utopija – unaprediti sreću ili ostvariti besklasno društvo ili neki drugi nepolitički ideal, koji, ako ozbiljno pokušamo da ga ostvarimo, ne može da završi ni u čemu drugom do u nekom obliku tiranije.

Moć ne treba opravdanje, budući da je neraskidivo povezana sa samim postojanjem političkih zajednica. Ono što joj treba jeste legitim-

[23] U drevnoj Grčkoj takva organizacija moći je bio polis, čija je glavna vrednost, prema Ksenofanu, bila da je dopuštao „građanima da bez plaće čuvaju jedni druge od robova, brane se također i od zločinaca da ne bi ni jedan građanin umro nasilnom smrću". (Ksenofont, „Hijeront ili o tiraninu", u: Leo Strauss, *O tiraniji*, Kojéve, *Tiranija i mudrost*, i Ksenofont, *Hijeront ili o tiraninu*, /prev. Dinko Štambak/, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1980, IV, 3, str. 13)

nost. Uobičajeno korišćenje ove dve reči kao sinonoma je ništa manje pogrešno i zbunjujuće nego što je tekuće izjednačavanje poslušnosti i podrške. Moć izrasta kad god se ljudi okupe i deluju zajedno, a njena legitimnost potiče pre iz početnog okupljanja nego iz bilo kakvih naknadnih dela. Kada se legitimnost dovodi u pitanje, ona sebe utemeljuje u pozivanju na prošlost, dok se opravdanje odnosi na cilj koji leži u budućnosti. Nasilje se može opravdati, ali se ne može legitimisati. Njegovo opravdanje gubi u uverljivosti, što se njegov nameravani cilj više udaljava u budućnost. Niko ne dovodi u pitanje korišćenje nasilja u samoodbrani, jer je tu opasnost ne samo jasna, nego i prisutna, a cilj koji opravdava sredstvo je odmah tu.

Moć i nasilje, mada su posebni pojmovi, obično se javljaju zajedno. Kadgod su zajedno, nalazimo da je moć osnovni i dominirajući faktor. Situacija je, međutim, potpuno drugačija kada se bavimo njima u njihovom čistom stanju, kao na primer, kod strane invazije i okupacije. Videli smo da tekuće izjednačavanje nasilja i moći počiva na shvatanju vlasti kao dominaciji čoveka nad čovekom uz pomoć nasilja. Ako se strani osvajač sukobi sa nekom nemoćnom vlašću i nacijom nenaviklom da vežba političku moć, lako će ostvariti dominaciju. U svim ostalim slučajevima teškoće su zaista velike i osvajač će odmah pokušati da ustoliči kvislinšku vladu, to jest, da pronađe domaću bazu moći, koja bi podržala njegovu dominaciju. Čeoni sukob ruskih tenkova i potpuno nenasilnog otpora naroda Čehoslovačke je knjiški slučaj sukoba između nasilja i moći u njihovom čistom stanju. Ali, dok je dominaciju u takvom slučaju teško postići, to nije nemoguće. nasilje, moramo da se podsetimo, ne zavisi od brojnosti ili mišljenja, već od sredstava, a sredstva nasilja, kao što sam već pomenula, kao sva ostala oruđa, uvećavaju i umnožavaju ljudsku snagu. Oni koji suprotstavljaju nasilje pukoj moći uskoro će shvatiti da se ne sukobljavaju sa ljudima već sa ljudskim proizvodima, čija nehumana i destruktivna delotvornost raste u proporciji sa razdaljinom koja odvaja protivnike. Nasilje može uvek da uništi moć. Iz bureta baruta izrasta najdelotvornija naredba, čija je posledica trenutna i potpuna poslušnost. Ono što nikada ne može izrasti iz toga jeste moć.

U rezultat čeonog sudara nasilja i moći teško da možemo sumnjati. Da se Gandijeva čudovišno moćna i uspešna strategija nenasilnog otpora susrela sa drugačijim neprijateljem – Staljinovom Rusijom, Hitlerovom Nemačkom, čak i predratnim Japanom, umesto sa Engleskom –

posledica ne bi bila dekolonizacija već masakr i pokornost. Međutim, Engleska u Indiji i Francuska u Alžiru, su imale dobar razlog za samoograničavanje. Pravilo krajnjeg nasilja ulazi u igru kad je moć izgubljena. Upravo se smanjena moć Ruske vlasti, unutrašnje i spoljašnje, ispoljila u njenom „rešavanju" čehoslovačkog problema, baš kao što se smanjena moć evropskog imperijalizma ispoljila u izboru između dekolonizacije i masakra. Zamena moći nasiljem može doneti pobedu, ali je cena veoma visoka. Jer nju ne plaća samo pobeđeni, već isto tako i pobednik, u smislu sopstvene moći. Ovo je posebno tačno kad pobednik uživa blagoslov konstitucionalne vlasti u sopstvenoj kući. Henri Stil Komejdžer (Henry Steel Commager) je sasvim u pravu kad kaže: „Ako srušimo svetski poredak i razorimo svetski mir moramo prvo da srušimo i razorimo naše političke ustanove."[24] Zastrašujući bumerang-efekat „vlasti podaničkih rasa" (lord Kroumer /Cromer/) na domaću vlast značio je, tokom imperijalističke ere, da bi vladavina putem nasilja u udaljenim zemljama završila takvim uticajem na vlast u Engleskoj, da bi poslednja „podanička rasa" bili sami Englezi. Izvrstan primer ovog „povratnog" fenomena jeste nedavni napad gasom na kampus u Berkliju, gde je bačen ne samo suzavac, nego i jedan drugi gas („Ženevskom Konvencijom zabranjen, a vojska ga je koristila u Vijetnamu da bi isterala gerilu iz skrovišta") za koje vreme je čuvar sa gas-maskom sprečavao bilo koga da „pobegne iz zaprašene oblasti". Često se kaže da nemoć hrani nasilje i psihološki to je sasvim tačno, bar kod osoba koje poseduju prirodnu moralnu ili fizičku snagu. Politički govoreći, suština je u tome da gubitak moći postaje iskušenje da se moć zameni nasiljem – ovakav tok smo mogli videti na televiziji za vreme Konvencije Demokrata 1968. godine u Čikagu[25] - i da se nasilje samo po sebi okončava u nemoći. Tamo gde

[24] Henry Steel Commager, „Can We Limiti Presidential Power?", u: *The New Republic*, od 6. aprila, 1968.

[25] Bilo bi zanimljivo znati da li je i u kojoj meri uznemiravajuća stopa nerešenih zločina odgovarala ne samo dobro poznatom ogromnom skoku krivičnih prekršaja, već i definitivnom rastu policijske surovosti. Nedavno objavljen izveštaj (*Uniform Crime Report for the Unated States*, Edgara Huvera /Hoover/, Federal Bureau of Investigation, United States Department of Justice, 1967) ne daje nikakvu naznaku koliko je zločina stvarno rešeno, za razliku od „počišćenih hapšenjem", ali u rezimeu pominje da je rešavanje teških krivičnih dela u 1967. godini opalo za 8%. Samo 21,7% (ili 21,9%) svih zločina je „počišćeno hapšenjem", a od ovih samo 75% se moglo privesti sudovima, gde je samo oko 60% optuženih proglašeno krivima! Otud, činjenice u korist prekršilaca su tako jake, da stalni rast krivičnih prekršaja izgleda jedino prirodnim. Ma koji bili razlozi za ogroman pad policijske delotvornosti, opadanje policijske moći je očigledno, a sa time i izgledi okrutnosti rastu. Studenti i drugi demonstranti su kao glinene ptice za policiju, koja se izgleda navikla da jedva da ikad uhvati zločinca.

nasilje više nije poduprto i ograničeno moću, dešava se dobro poznati obrt odnosa ciljeva i sredstava. Sredstva, sredstva razaranja, sada određuju cilj, sa posledicom da će cilj biti razaranje celokupne moći.

Samoporažavajući karakter pobede nasilja nad moći nigde nije očigledniji nego u korišćenju terora radi očuvanja dominacije, o čijim tajanstvenim uspesima i mogućim neuspesima znamo možda više nego i jedna generacija pre nas. Teror nije isto što i nasilje. To je pre oblik vladavine, koja nastaje kada se nasilje, nakon što je razorilo svu moć, ne povlači, već nasuprot tome uspostavlja punu kontrolu. Često se primećivalo da delotvornost terora skoro potpuno zavisi od stepena društvene podvojenosti. Pre nego što se puna snaga terora oslobodi, mora da nestane svaki oblik organizovane opozicije. Ova podvojenost (vrlo uvredljiv akademski izraz za užas koji podrazumeva) se održava i uvećava kroz sveprisutnost dostavljača, koji biva doslovno svuda prisutan, jer više nije profesionalni službenik koga plaća policija, već potencijalno svaka osoba sa kojom neko može doći u kontakt. Kako se takva, potpuno razvijena, policijska država uspostavlja i kako funkcioniše – ili, bolje rečeno, kako tamo gde ona vlada, ništa ne funkcioniše – može da se nauči iz Solženjicinovog dela *U prvom krugu,* koje će verovatno ostati jedno od remek dela literature dvadesetog veka, a sigurno predstavlja najbolju postojeću dokumentaciju Staljinovog režima.[26] Presudna razli-

---

Poređenje ove situacije sa situacijom u drugim zemljama je teško zbog korišćenja različitih statističkih postupaka. Pa ipak, izgleda da, mada rast nerazjašnjenih zločina izgleda da je opšti problem, nikada nije dostigla tako uznemiravajuće obime kao u Americi. U Parizu, na primer, stopa rešenih zločina je opala sa 62% u 1967. godini, na 56% u 1968. godini; u Nemačkoj sa 73-74% u 1954. godini na 52,2% u 1967. gfodini; a u Švedskoj je u 1967. godini rešeno 41% zločina. (Videti „Deutsche Polizei", u: *Der Spiegel,* 7. april, 1967.)

[26] Solženjicin, u konkretnim pojedinostima, pokazuje kako su, zahvaljujući Staljinovim postupcima, propali pokušaji za racionalni ekonomski razvitak i nadajmo se da će ova knjiga odagnati mit da su teror i ogromni gubitak ljudskih života bili cena koja je morala da se plati za ubrzanu industrijalizaciju zemlje. Ubrzan napredak je načinjen tek nakon Staljinove smrti i ono što je danas u Rusiji najčudnije jeste to da je zemlja još uvek zaostala, ne samo u poređenju sa Zapadom, nego i sa većinom satelitskih zemalja. Izgleda da u Rusiji u tom pogledu nije ostalo mnogo iluzije, ako je ikad ikakve i bilo. Mlađe generacije, posebno veterani Drugog svetskog rata, vrlo dobro znaju da je jedino čudo spasilo Rusiju od poraza 1941. godine i da je to čudo bila surova činjenica da se neprijatelj pokazao gorim nego domaći vladar. Ono što je potom obrnulo čitavu stvar bio je policijski teror, umanjen pod pritiskom nacionalne opasnosti. Ostavljeni samima sebi, ljudi su se mogli ponovo okupiti i stvoriti dovoljno moći da poraze stranog osvajača. Da bi im se razorile navike slobode, nakon povratka iz logora za ratne zarobljenike ili sa neke okupacione dužnosti, po hitnom su postupku slati na duži niz godina u radne i koncentracione logore. Upravo je ova generacija, koja je osetila slobodu za vreme rata i teror nakon toga, ta koja dovodi u pitanje tiraniju sadašnjeg režima.

ka između totalitarne vladavine zasnovane na teroru, s jedne strane, i tiranija i diktatura, uspostavljenih na nasilju, s druge, jeste u tome što se prva, plašeći se svake moći, čak i moći svojih prijatelja, okreće ne samo protiv svojih neprijatelja, već i protiv svojih prijatelja i podržavaoca. Vhunac terora se dostiže kada policijska država počne da proždire sopstvenu decu, kada jučerašnji izvršilac postane današnja žrtva. A to je, takođe, trenutak kad moć potpuno iščezava. Danas postoji veliki broj verovatnih objašnjenja za destaljinizaciju Rusije, ali mislim da ni jedno nije tako ubedljivo kao shvatanje samih Staljinovih funkcionera da nastavak takvog režima neće voditi do nekog ustanka, od koga je teror doista najbolje obezbeđenje, već do paralize cele zemlje.

Da rezimiramo: politički govoreći, nije dovoljno reći da moć i nasilje nisu jedno te isto. Moć i nasilje su suprotnosti. Tamo gde jedno od njih vlada apsolutno, drugo je odsutno. Nasilje se pojavljuje kad je moć u opasnosti, ali ostavljeno samo sebi, ono se okončava u nestanku moći. Ovo podrazumeva da nije tačno da nasuprot nasilju stoji nenasilje. Stvarno je izlišno govoriti o nenasilnoj moći. Nasilje može uništiti moć, a potpuno je nesposobno da je stvara. Hegelova ili Marksova velika vera u dijalektiku „moći negacije" – zahvaljujući kojoj se suprotnosti ne poništavaju, već lagano razvijaju jedna u drugu, jer protivrečnosti pomažu, a ne koče razvoj – zasniva se na mnogo starijoj filozofskoj predrasudi da zlo nije ništa drugo do *modus* dobra, da dobro može proizaći iz zla. Ukratko, da je zlo samo privremeno ispoljavanje još uvek skrivenog dobra. Ovakva dugo poštovana mišljenja postaju opasna. Njih dele mnogi koji nisu nikad čuli za Hegela i Marksa, iz prostog razloga što ona podstiču nadu i otklanjaju strah, izdajničku nadu korišćenu za teranje legitimnog straha. Ovim ne želim da izjednačim nasilje sa zlom. Hoću jedino da naglasim da nasilje ne može proizaći iz svoje suprotnosti – a to je moć – i da podvučem da moramo ispitati njegove korene i prirodu da bismo shvatili šta je.

S engleskog preveli: Jasna i Ilija Vujačić

Pjer Klastr (Pierre Clastres)

ARHEOLOGIJA NASILJA: RAT PRIMITIVNIH DRUŠTAVA

Razmotrimo obilnu etnografsku literaturu koja, već nekoliko decenija, opisuje primitivna društva i objašnjava njihov način funkcionisanja: ako i ima nasilja (retko), to je u načelu da se pokaže do koje tačke ta društva nastoje da ga kontrolišu, kodifikuju, rutualizuju, ukratko, teže da ga ograniče, ako ne već i ukinu. Upotreba sile se pominje, posebno da bi se iskazao užas koji ona izaziva kod primitivnih društava, a što ih na kraju ogređuje kao društva bez nasilja. Neće, dakle, biti mnogo iznenađujuće da se konstatuje, na polju istraživanja savremene etnologije, *quasi* odsustvo opšte misli o nasilju u njegovoj, istovremeno, najbrutalnijoj i najopštijoj, kao i najčišćoj i najsocijalnijoj formi: ratu. Ako se ostane, shodno tome, na etnološkom razmatranju, ili tačnije rečeno, na nepostojanju jedne takve rasprave o primitivnim ratovima, zainteresovani čitalac ili istraživač društvenih nauka će, s punim pravom deduktivnim putem zaključiti (uz ograde od drugorazrednih anegdota) da nasilje uopšte ne dotiče horizonte društvenog života Divljaka, da se primitivno društveno biće razotkriva izvan oružanog sukoba, da rat nije svojstven normalnom funkcionisanju primitivnih društava. Rat je, prema tome, izuzet iz etnoloških rasprava. Može se osmišljati primitivno društvo, a da se, istovremeno, ne misli o ratu. Očigledno je da je pitanje da se sazna da li ova naučna rasprava izražava istinu o tipu društva na koji cilja. Nastojimo da je za trenutak oslušnemo da bi se usredsredili na predmet o kome je reč.

Otkriće Amerike je, zna se, pružilo Zapadu priliku za prvi susret sa onima, koji će se, od tada nazivati Divljaci. Evropljani su se, po prvi put, suočili sa tipom društva iz osnova različitog od svega što su do tada poznavali i bili prinuđeni da razmišljaju o socijalnoj stvarnosti koja nije imala mesta u njihovoj tradicionalnoj predstavi društvenog bića. Svet Divljaka je doslovno bio nepojmljiv za evropsku misao. Ovde nije mesto

da se detaljno analiziraju razlozi ove istinski epistemološke kontradikcije. Ma koliko bili rasprostranjeni u svakoj istoriji zapadne civilizacije, od grčkog praskozorja evropske političke misli, preko *polisa,* u Heraklitovim *Fragmentima*, oni se, sa sigurnošću odnose na to šta je i šta treba da bude ljudsko društvo. Potrebno je znati da predstavljanje društva kao takvog treba da se oliči u obliku Jednog (koji je izvan tog društva), u hijerahijskom rasporedu političkog prostora, i u funkciji šefa-komandanta, kralja ili despota. Nema društva koje nije u znaku podele na gospodara i podanika. Iz ovog pogleda na društveno proizilazi da ljudska grupacija koja nema karakter istinske podele ne može da bude određena kao društvo. Koga su, tada, prvi otkrivači Novog sveta videli da se pojavljuje na obalama Atlantika? Prema hroničarima iz XVI veka: „ljude bez vere, zakona i kralja". Sve je jasno – ti ljudi, u prirodnom stanju, nisu još uvek dospeli u stanje društva. Ljuasi-jednodušno, pomućeno samo disonantnim glasovima Montenja i La Boetija, u oceni Indijanaca iz Brazila.

Ali, za uzvrat, kada je potrebno opisati običaje Divljaka, jednodušnost je bez ograničenja. Istraživači ili misionari, trgovci ili putnici-znalci od XVI veka pa do kraja (nedavnog) osvajanja sveta, slažu se u jednom: bilo da su u pitanju Amerikanci (od Aljaske pa do Ognjene zemlje), Afrikanci, Siberijanci iz stepa, Melanežani sa ostrva, nomadi iz australijskih pustinja ili poljoprivrednici starosedeoci iz džungla Nove Gvineje – primitivni narodi su uvek predstavljeni kao žarko odani ratu. Njihov posebno ratoboran karakter je ono što, bez izuzetaka, pogađa evropske posmatrače. U nagomilanoj dokumentarnoj građi, prikupljenoj u hronikama, putnim beleškama, izveštajima sveštenih lica i misionara, vojnika ili trafikanata, izbija, prvo i neosporeno, najjasnija slika koju odmah pruža beskrajna raznolikost opisanih kultura: slika ratnika. To je preovlađujuća slika za uvođenje sociološke tvrdnje: primitivna društva su društva nasilja, njihovo socijalno biće je *biće-za-rat.*

To je utisak koji su, u svakom slučaju, vekovima, i u svim klimatskim uslovima, stekli neposredni svedoci od kojih su mnogi godinama živeli sa urođenicima. Bilo bi isto tako jednostavno kao i nekorisno da se sastavi antologija tih sudova koji se odnose na različite populacije i na razne epohe. Agresivna ponašanja Divljaka su skoro uvek bila najoštrije osuđivana. Kako učiniti Hrišćanima, civilizovati, usaditi radne i trgovačke navike osobama koje su uglavnom spremne da ratuju protiv

suseda, da osvećuju poraze ili da proslavljaju pobede? Ustvari, mišljenja francuskih ili portugalskih misionara iz sredine XVI veka o Tupi Indijancima iz brazilskih ravnica predviđaju i učvršćuju kasnije rasprave: da nije bilo stalnog rata koji su ova plemena vodili jedni protiv drugih, zemlja bi bila prenaseljena. To izgledno preovlađivanje rata u životu primitivnih naroda je već, u prvom naletu, privuklo pažnju teoretičara društva. U stanju Društva, koje je za njega društvo Države, Tomas Hobs suprostavlja logičan, ali ne i stvaran, lik čoveka u njegovoj prirodnoj uslovljenosti, stanju ljudi pre života u društvu, tj. „pod zajedničkom vlašću koja ih je držala na okupu". Ali, s čim se odlikuje prirodna uslovljenost ljudi? „Ratom svakog protiv svih". Reklo bi se da taj imaginarni rat za potrebe „stvari" koju brani mislilac građanske države, suprostavlja izmišljene apstraktne ljude jedne prema drugima, a ničim ne dotiče empirijsku i etnografsku stvarnost rata u primitivnom društvu. Može mu se. Ali ne ostaje mnogo od onoga kako i sam Hobs veruje što može da upotrebi za ilustraciju temeljne osnove svoje dedukcije od eksplicitne reference do neposredne realnosti. Prirodna uslovljenost čoveka nije samo apstraktna konstrukcija jednog filozofa, već i uočljivo stvarna sudbina jedne novo otkrivene čovečnosti. „Možda će se misliti da takvo vreme ni takvo stanje rata nije nikada postojalo. Ja, ustvari, mislim da uopšte nije nikada tako bilo na celom svetu. Ali ima mnogo mesta gde ljudi i sada tako žive. Ustvari, ako ostavimo po strani rukovođenje malim porodicama čija sloga zavisi od prirodnog sažimanja, Divljaci, na više lokaliteta u Americi, žive bez vlasti, na quasi-životinjski način o kome sam ranije govorio"[1]. Nećemo se iznenaditi još jednim stavom nipodoštavanja Divljaka od strane Hobsa. To su ideje njegovog doba: društvo bez vladavine, bez Države, nije društvo (ideje koje, međutim, nisu prihvaćene od Montenja i Boetija). Dakle, Divljaci ostaju izvan socijalnog, oni žive u ljudskim prirodnim uslovima u kojima vlada rat svakog protiv svih. Hobsu nije bilo nepoznata snažna ratobornost američkih Indijanaca; on je u njihovim ratovima sagledavao snažnu potvrdu za svoje uverenje: odsustvo Države omogućava uopštavanje rata i čini nemogućim instituciju društva.

Jednačina svet Divljaka = svet rata, koja je stalno potvrđivana u praksi, prelazi celinu narodnog ili naučnog predstavljanja primitivnog

---

[1] Levi-Strauss „Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud", *Renaissance, vol. 1,* New York, 1943.1.Hobbes, *Leviathan*, Ed. Sirey, str.125.

društva. Engleski filozof Spenser napisao je u *Principima sociologije*: „U životu divljaka i varvara dominantni elementi su ratovi", kao eho onoga što je tri veka pre toga o Tupinambama iz Brazila, izrekao jezuita Soarez de Sousa: „Kako su Tupinambi veoma ratoborni, njihova preokupacija je kako ratovati sa suparnicima". Ali da li stanovnici Novog sveta drže monopol ratne strasti? Nikako. U jednom već zastarelom delu[2] Moris R. Davi je, razmišljajući o uzrocima i funkcijama rata u primitivnim društvima, prikupljao sistematske uzorke podučavanja etnografije tog doba. Iz njegovog metikuloznog izučavanja proizilazi da nijedno primitivno društvo, sa izuzetkom retkih slučajeva (Eskimi), ne može da se otrgne nasilja, i nijednom od njih, bez obzira na način proizvodnje (tehno-ekonomski sistem ili ekološko okruženje) nije nepoznat, niti se ustručavaju od ratobornog nasilja koje uključuje biće svake zajednice umešane u oružani sukob. Izgleda da je veoma ustaljeno osmišljavanje primitivnog društva, a da ne može bez misli o ratu, koji kao datost primitivne sociologije, poprima dimenziju *univerzalnog*.

Na ovako široko rasprostranjeno prisustvo ratobornosti, odgovara, ako tako može da se kaže, muk nove etnologije, za koju, reklo bi se, nasilje i rat postoje samo kada je potrebno da se osude. Odakle taj muk? Pre svega i sasvim sigurno, iz uslova u kojima se nalaze društva koja su predmet izučavanja etnologa. Vrlo dobro se zna da nigde u svetu ne postoje autonomna i apsolutno slobodna primitivna društva, bez kontakata sa „belim" socio-ekonomskim okruženjem. Drugim rečima, etnolozi nemaju više mogućnosti da posmatraju u većoj meri izolovana društva, a u kojima bi tradicionalni „zakon jačeg" koji ih određuje, mogao neometano da se odvija. Primitivan rat je nevidljiv jer nema ratnika koji bi u njemu učestvovali. U tom pogledu, jedinstven je slučaj Janomamo Amazonaca kojima je njihova vekovna izolacija, bez sumnje, omogućila, da žive do današnjeg dana kao poslednje primitivno društvo, kao da Amerika nikada nije bila otkrivena. Da li kod njih možemo posmatrati sveprisustvo rata? Nije li to razlog da, kao neki, sačinimo karikaturalni opis, u kojem želja za senzacijom, izdaleka zamračuje mogućnost da razumemo jedan snažan sociološki okvir.[3] Ukratko, ako se etno-

[2] M.T.Davie, La Guerre dans les societes primitives, Payot, 1931.

[3] Levi-Strauss „Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud", *Renaissance, vol. 1*, New York, 1943.N.A. Chagnon, *Yanomamo. The Fierce People*, Holt, Rinehart& Winston, 1968.

logija ne oglašava po pitanju rata, to je iz razloga što nije mesto o tome pričati i što su primitivna društva, kada postanu predmet izučavanja, već na putu da budu izmeštena, razorena i ugašena. Kako će se onda ponuditi da bude prizor slobodne ratoborne vitalnosti?

Ali možda to nije jedini razlog. Može se ustvari pretpostaviti da etnolozi, kada se nađu na delu, unose u izabrano društvo ne samo iz beležaka i sa magnetofonskih traka, već i prema prethodno izgrađenoj koncepciji o socijalnom biću primitivnih društava, i, s tim u vezi proisteklog mesta koje u njima dobija nasilje, uzrocima koji ga oslobađaju i efektima koje postiže. Nijedna opšta teorija o primitivnom društvu ne može izvući posebnu korist ako uključi i rat. Ne samo da rasprava o ratu čini deo razmatranja o društvu, već mu određuje smisao: ideja rata meri ideju društva. Iz tog razloga odsustvo refleksije o nasilju u savremenoj etnologiji može se najpre objasniti efektivnim nestankom rata, koji uzrokuje gubljenje slobode i postavkom Divljaka u forsirani pacifizam, ali takođe i prihvatanje jedne vrste sociološkog pristupa koji nastoji da isključi rat iz oblasti društenih odnosa u primitivnom društvu. Uočljivo je da je pitanje kako spoznati da li takav stav odgovara realnosti primitivnog društva. Takođe, dobro je da, pre nego što preispitamo tu stvarnost, izložimo, iako u najkraćem, rasprave o društvu i ratu primitivnih. Heterogene, one se odvijaju u tri velika pravca: rasprave o ratu naturalista, ekonomista i predstavnika teorije razmene.

Razmatranja naturalista su sa posebnom odlučnošću iznesena kod A. Leroa Gurana, u delu *Gestovi i parole*, tačnije rečeno u pretposlednjoj glavi druge knjige. Autor, u vidu nesporne (i veoma sporne) važnosti razvija svoju istorijsko-etnološku koncepciju primitivnog društva i njegovog preobličavanja. Saglasno nerazvodljivoj sprezi između arhaičnog društva i pojave ratništva, logično uključuje i sagledavanje primitivnog rata, čiji je smisao dovoljno naznačen duhom koji prožima celo delo i naslovom poglavlja u kojem se nalazi – *društveni organizam*. Jasno potvrđen stav organiciste o društvu na koherentan način povezuje određenu ideju rata. U čemu se, prema Leroa Guranu, ogleda nasilje? Njegov odgovor je jasan: „Agresivno ponašanje pripada ljudskoj stvarnosti još od Australantropa i ubrzana evolucija društvenog uređenja nije ništa promenila u sporom odvijanju istorijskog sazrevanja" (str. 237). Agresija kao ponašanje, tj. upotreba sile, je uneta u ljudsku vrstu i ona sa njim koegzistira. Nasilje, zoološko svojstvo ljudstva, ovde je identifikovano

kao činjenica nedostignute vrste, kao *prirodna* datost koja produbljuje svoje korene u biološkom biću čoveka. Ta karakteristika nasilja, koji se ispoljava u agresivnom ponašanju nije bez uzroka i kraja, ona je uvek usmerena i rukovođena s nekim ciljem: u vremenskom odvijanju, agresija se čini kao osnovna tehnika povezana sa sticanjem hrane i kod primitivnog čoveka; njena početna uloga je u ratu u kojem su agresija i sticanje hrane isprepleteni (str. 236). Nasilje svojstveno čoveku kao prirodnom biću određuje se, dakle, kao sredstvo opstanka, kao sredstvo prirodne svrhe, upisano u srcu živog organizma: preživeti. Otuda i poistovećivanje privrede primitivnog društva sa privredom predatora. Primitivnom čoveku kao čoveku je svosjstveno agresivno ponašanje. On je ujedno spreman i odlučan da objedini svoju prirodnost i svoju čovečnost u tehničkom kodu korisne i rentabilne agresivnosti – on je lovac.

Prihvatimo takvu artikulaciju između nasilja, tehnike sticanja hrane i biološkog bića čoveka kojoj je svrha da očuva integritet. Ali gde se nalazi ta posebna agresivnost ispoljena u ratničkom nasilju? Leroa-Guran pruža nam objašnjenje: „Između lova i njegovog dvojnika rata jedna suptilna asimilacija nameće se progresivno u toj meri da su oba deo klase naoružanih ljudi, koja je nastala iz novog privređivanja".(str.237). Eto, dakle, kako se, u jednoj rečenici, iskristalisala tajna porekla društvene podele: „suptilnom asimilacijom" (?), lovci, polako postaju ratnici koji raspolažući vojnom silom, stiču mogućnost da u sopstvenu korist sprovode političku vlast nad ostatkom zajednice. Može nas iznenaditi lakoća sa kojom izbijaju stavovi iz pera ovog naučnika čija je specijalnost – praistorija. Međutim, to zahteva posebno izlaganje, ali lekcija koju treba naučiti je jasna; ima znatno više od čiste nepažnje u analizu činjenica o čovečnosti kladiti se na kontinuitet društvenog nad prirodnim i institucionalnog nad biološkim. Ljudsko društvo ne polazi od zoologije već od sociologije.

Vratimo se, dakle, problemu rata. On će, dakle, nasledniti od lova – tehnike zadovoljenja ishrane – njegovu ispunjenost agresivnošću. Rat je samo, nastavak odvijanja lova: u prozaičnom smislu izraženo za Leroa-Gurana, *to je lov na čoveka*. Da li je to istina ili ne? Nije teško otkriti, i dovoljno je obratiti savremenim primitivcima o kojima je uveren da pripoveda Leroa-Guran. Čemu nas uči etnografsko iskustvo? Jasno je da je, ako je cilj lova podmirivanje hranom, način da se to postigne agresivnost – potrebno je ubiti životinju da bi je pojeli. Ali tada je po-

trebno uvesti u oblast lova, kao tehnike pribavljanja hrane, sve aktivnosti koje znače uništenje nekog oblika života kako bi se ishranilo: ne samo životinje, ribe ili ptice grabljivice, već i insekte (agresija ptičica na muvu, itd). Ustvari, svaka tehnika nasilnog pribavljanja, kao vid agresivnog ponašanja, traži logičnu analizu. Nema razloga izdvajati lovca-čoveka od lovca-životinje. U stvarnosti, ono što u načelu pokreće lovca u primitivnom društvu, sa izuzetkom drugih osećaja (ritualni lov kome nije cilj prikupljanje hrane i slično), je nagon za hranom. Ono što suštinski razlikuje rat od lova, je što rat u potpunosti počiva na obeležju koje nedostaje lovu – *agresivnost*. Nije dovoljno što ista strela može da ubije čoveka ili majmuna da bi se poistovetio rat i lov.

To je i razlog što se jedna sa drugom ne mogu staviti u isti odnos. Rat je čisto agresivno ponašanje i agresivnost. Ako je rat lov, onda je lov na čoveka; a lov bi u tom slučaju bio, na primer, rat na bizone. Ukoliko se ne pođe od pretpostavke da je cilj rata sticanje hrane, i da je objekat tog tipa agresije čovek kao plen koga treba pojesti, to pojednostavljenje rata kao lova, koje obrazlaže Leroa-Guran, ne počiva ni na kakvim osnovama. Jer, ukoliko je rat „dvojnik" lova, onda je uopštena antropologija njena nadgradnja. Vrlo dobro znamo da to nije tako. Čak i kod ljudoždera, cilj rata nikada nije ubiti neprijatelja da bi bio pojeden. Šta više, ta „biologizacija" jedne aktivnosti kao što je rat sasvim određeno vodi ka odbacivanju njene čisto društvene dimenzije. Iznenađujuća koncepcija Leroa-Gurana razvodnjava sociološko u biološkom, društvo postaje društveni organizam, i svako nastojanje da se o tome povede nezoološka rasprava, unapred se pokazuje bezuspešnom. Naprotiv, radi se o tome da se utvrdi da primitivni rat ne duguje ništa lovu, da se nije ukorenio u stvarnost čovečije vrste već u socijalno biće primitivnog društva, da u svojoj univerzalnosti okreće se prema kulturi, a ne prema prirodi.

Rasprava ekonomista je u unekoliko anonimna jer nije određeno vezana za jednog teoretičara, već je izraz uopštenog uverenja, neodređena tvrdnja opšteg smisla. Ta „rasprava" je nastala u XIX. veku, u trenutku kada u Evropi počinje da se razmišlja odvojeno o ideji divljaštva i ideji sreće, od trenutka kada se, s pravom ili ne, razdvojilo uverenje da je primitivan život, bio srećan život. Tada se zbio zaokret u odnosu na ranija uverenja i stavove tj. u njihovu suprotnost. Svet Divljaka je od tada, s pravom ili ne, svet bede i nesreće. Znatno kasnije, to popularno „znanje"

je steklo naučni karakter od strane tzv. društvenih nauka, postalo je naučna rasprava; osnivači ekonomske antropologije, prihvatajući za istinitu tvrdnju o primitivnoj bedi, usredsredili su se da utvrde razloge i razotkriju posledice. Iz ovog slaganja između opšteg smisla i naučne rasprave proistekao je stav neprekidno ponavljan od etnologa: primitivna ekonomija je privreda opstanka koja samo Divljacima omogućava da opstanu, tj. da prežive. Ako privređivanje ne može obezbedi minimalni prag preživljavanja – ostajanja u životu – to je iz razloga tehnološke nerazvijenosti i nemoći pred prirodnim okruženjem, kojim ne uspevaju da ovladaju. Primitivna ekonomija je privreda bede, i to je osnov koji omogućava pojavu rata. Rasprava ekonomiste objašnjava primitivni rat slabošću proizvodnih snaga. *Retkost* raspoloživih materijalnih dobara povlači konkurenciju između grupa koje potreba gura u prisvajanje. Ta borba za život završava se vojnim sukobom jer nema dovoljno za sve.

Potrebno je pribeležiti da je ovo objašnjenje primitivnog rata, zbog bede Divljaka prihvaćeno kao očigledno i nije dovođeno u sumnju. M. Davi, u svom, već citiranom eseju, izvrsno odslikava to gledište: „Svaka grupa, pored borbe koju vodi za egzistenciju protiv prirode, mora podržati takmičanje sa drugom grupom sa kojom stupa u kontakt: nastaju rivalstva i sukobi interesa, a kada prerastu u sporove odmeravanja snage, onda to nazivamo ratom (str.28). I dalje: „rat je pojmovno određen kao spor snage koji nastaje između političkih grupacija, u okviru životnog suparništva..... Na taj način, značaj rata u datoj grupi okreće se prema neposrednom razlogu intenzivnosti životnog suparništva" (str. 78). Taj pisac, uverili smo se, zaključuje, polazeći od etnograske informacije, o univerzalnosti rata u primitivnom društvu konstatuje: jedino Eskimi sa Grenlanda ne podležu ovom uslovu, zbog krajnjeg neprijateljstva prirodnog okruženja, koje ih sprečava da troše energiju u druge svrhe, sem u potrazi za hranom: „saradnja u borbi za opstanak je apsolutni imperativ u njihovom slučaju" (str. 79). Ali, kao što se može primetiti, Australijanci u njihovim pretoplim pustinjama ne izgledaju bolje smešteni od Eskima u snegu; međutim, ni oni nisu manje ratnici od drugih naroda. Prilika je da uočimo da se ova rasprava naučnika, jednostavno naznačena „naučnom" prema popularnoj pretpostavci o primitivnoj bedi, uklapa tačno, volens nolens, u najnoviju metamorfozu „marksističke" koncepcije društva, tj. marksističke „antropologije". Pitanje rata u primitivnom društvu, marksistička interpretacija duguje severno-ame-

ričkim antropolozima (ako tako može da se kaže). Brži od svojih francuskih istomišljenika i svuda spremni da iskažu marksističku istinu bilo o poreklu klasa u Africi o američkom „potlaču" ili o odnosima muškaraca i žena, istraživači poput M. Harisa ili D. Grosa pojašnjavaju razloge rata kod amazonskih Indijanaca, tj. kod Janomamija[4]. Ko očekuje nepredviđeno prosvetlenje od ovakvog marksizma, biće razočaran; njegovi nosioci ne saopštavaju više (a misle i manje) od svih njihovih nemarksističkih prethodnika. Ako je rat posebno rasprostranjen (intenzivan) kod južnoameričkih Indijanaca, to je, prema Grosu i Harisu, iz razloga retkosti proteina u ishrani, i sledstveno tome iz potrebe za osvajanjem novih teritorija za lov, tj. neizbežnog oružanog sukoba sa korisnicima tih teritorija. Ukratko, to je stara teza o nesposobnosti primitivnog načina privređivanja da društvu pruži odgovarajuću ishranu, koju je M. Davi, između ostalih, formulisao[5]. Zadovoljimo se da ukažemo na jedno mesto koje ranije nismo razmatrali. Ako se u rasprave „marksiste" (ukoliko su to ekonomske rasprave), uklapaju tako jednostavni i najtipičniji predstavnici opšteg smisla, to je ili zbog toga što je taj opšti smisao spontani marksizam ili što se taj marksizam ne razlikuje od opšteg smisla sem komičnim nastojanjem da se nametne kao naučna rasprava. Ali ima još nešto. Marksizam kao opšta teorija društva i istorije, je *prinuđen* da pođe od pretpostavke bede primitivnog privređivanja, tj. od veoma slabe proizvodne aktivnosti, odnosno rezultata. Zašto? Zato što marksistička teorija istorije (a reč je o teoriji Karla Marksa) otkriva zakon istorijskih kretanja i društvenih promena u ničim ometanom razvoju proizvodnih snaga. Ali, da bi se pokrenuo točak istorije, da bi proizvodne snage dobile na zamahu, potrebno je da se na početku tog procesa, te iste produktivne snage nalaze u najvećoj slabosti, u potpunoj nerazvijenosti. Da toga nema, ne bi bilo ni najmanjeg razloga da se one razvijaju i ne bi bilo saglasnosti između društvenih promena i razvoja proizvodnih snaga. Usled toga, marksizam kao teorija istorije zasnovana na raz-

[4] Levi-Strauss „Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud", *Renaissance, vol. 1*, New York, 1943.D.R. Gross, „Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin", American Anthropologist 77, 1975, p. 526-549; M. Harris, „The Yanomamo and the Causes of War in Band and Village Societes", multigr., s.d.

[5] Levi-Strauss „Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud", *Renaissance, vol. 1*,New York, 1943.Ž. Lizo, na koga ne treba puno računati kada su u pitanju Janomami, pokazuje kako ima velikih propusta tj. neznanja u delima Grosa i Harisa. Šf. Stanovništvo, ishrana i rat kod Janomamija, u Libr, 2, 1977.

voju proizvodnih snaga, kao tačku oslonca sebi mora da obezbedi neku vrstu nultog stepena proizvodnih snaga. To je tačno privreda primitivnih, zamišljena kao privreda bede, kao privreda koja, težeći da se iščupa iz bede, nastoji da razvija proizvodne snage. Za mnoge će biti veliko zadovoljstvo da, s tim u vezi, saznaju nešto, ako im se uopšte jasno predstavi gledište marksista antropologa: difuzniji po pitanju osmišljavanja oblika eksploatacije u primitivnim društvima (mlađi/stariji; muškarac/žena; itd.), mnogo su manje zanimljiviji po pitanju osnove doktrine koju zastupaju. Primitivno društvo pred marksističku teoriju postavlja značajno pitanje: ako privređivanje ne čini infrastrukturu posredstvom koje društveno biće postaje prohodno, i ako proizvodne snage svojom stagnacijom ne deluju odlučujuće na društveni razvoj, ko je uzrok istorijskim kretanjima?

Vratimo se problemu primitivne ekonomije. Da li ona jeste ili nije ekonomija bede? Da li njene proizvodne snage predstavljaju mogući minimum razvoja? Novija i detaljna istraživanja ekonomske antropologije dokazuju da privreda Divljaka ili Način domaće proizvodnje, ustvari, omogućavaju totalno zadovoljenje materijalnih potreba društva, po cenu vremenski ograničenog raspona proizvodnje i slabog intenziteta tih aktivnosti. Drugačije rečeno, primitivno društvo koje je selektivno u određivanju potreba,, daleko od toga da se stalno iscrpljuje da bi preživelo, ima na raspolaganju proizvodnju „mašinu" spremnu da zadovolji i funkcioniše po principu – svakome prema potrebama. To je razlog što je Salin s punim pravom mogao da govori o primitivnom društvu kao o prvom društvu izobilja. Analize Salina i Lizoa o kvantitetu ishrane potrebne jednoj zajednici i o vremenu provedenom da se steknu ukazuju da su primitivna društva (bilo da su u pitanju lovci nomadi ili poljoprivrednici starosedeoci), s obzirom na malo vremena upotrebljenog za proizvodnju, ustvari, istinita *društva dokolice*. Njihovi radovi na taj način ponovo „overavaju" etnografske materijale nekadašnjih putnika i hroničara[6].

Rasprave ekonomiste naučnika ili marksiste, u njenim popularnim varijantama, objašljava rat konkurencijom grupa sa ciljem pribavljanja retkih dobara. Teško je razumeti kako će Divljaci, neprekidno angažovani u potrazi za hranom, osloboditi energiju i naći višak vremena da bi

[6] Levi-Strauss „Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud", *Renaissance, vol. 1,*New York, 1943.Cf. M. Sahlins, Kameno doba, doba izobilja. Privreda primitivnih društava, Galimard, 1976.

ratovali protiv svojih suseda. Za uzvrat, savremena istraživanja ukazuju da je privređivanje primitivnih društava ekonomija izobilja, a ne privreda retkosti. Nasilje se ne artikuliše kroz bedu tako da materijalno objašnjenje ekonomiste o primitivnom ratu gubi svoju tačku oslonca. Univerzalnost primitivnog izobilja ne dopušta mogućnost da joj se pridoda univerzalnost rata. Zašto su plemena u ratu? Znamo li koliko vredi „materijalističko – ekonomski" odogovor. A ako to nema ništa zajedničkog sa ratom? Da li je potrebno okrenuti se *politici*?[7]

Rasprava teoretičara razmene o ratu primitivnih društava podržava sociološko zdanje Klod Levi Strosa. Ovakva jedna konstatacija na prvi pogled je paradoksalna. Ipak, u značajnom opusu ovog autora, rat zauzima, a to je najviše što možemo reći, veoma malo prostora. Ali, uprkos tome što se značaj neke teme ne meri nužno prostorom koji joj je posvećem, primetno je da je opšta teorija društva koju je izložio Levi-Stros u direktnoj zavisnosti od njegove koncepcije nasilja. Okosnica te koncepcije je razmatranje strukturaliste (njega samog) o primitivnom društvenom biću. Razmotrimo tu okosnicu.

Pitanje rata se postavlja u jednom jedinstvenom tekstu u kome Klod Levi-Stros analizira odnos rata i trgovine kod južnoameričkih Indijanaca[8]. Rat se tamo jasno situira u polje društvenih odnosa: „Kod Nambikuara, kao uostalom i kod mnogih populacija prekolumbijske Amerike, rat i trgovina čine aktivnosti koje je nemoguće izolovano izučavati" (str. 136). I dalje: "... ratni sukobi i privredne razmene ne čine samo, u Južnoj Americi, dva tipa koegzistirajućih odnosa, već dva suprostavljena i nerazdvojna aspekta jednog i istog socijalnog procesa" (str. 138). Ne može se, dakle, prema Levi-Strosu, rat misliti za sebe, on nema sopstvenu posebnost daleko je od toga da se posebno ispituje, može se, naprotiv, razumeti samo u „vlastitom kontinuitetu, u elementima pune društvenosti" (str. 138). Drugim rečima, u primitivnom društvu, nema autonomije za sferu nasilja; ona ne stiče smisao sem ukoliko nije karika u opštem lancu odnosa koji učvršćuju grupe, a nasilje je samo poseban slučaj tog globalnog sistema. Ako Levi-Stros želi time da pokaže da je rat kod primitivnih društava aktivnost čisto društvenog poretka, niko se,

[7] Levi-Strauss „Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud", *Renaissance, vol. 1,* New York, 1943.

[8] Levi-Strauss „Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud", *Renaissance, vol. 1,*New York, 1943.2. Cf. Levi-Štros: „Rat i trgovina kod latinoameričkih Indijanaca", *Ponovno rađanje,* 1 tom, Njujork, 1943.

razume se, neće usprotiviti, sa izuzetkom, ipak, Leroa-Gurana koji utapa ratne aktivnosti u biološki poredak. Svakako, Levi-Stros se ne pridržava ovih prozračnih uopštavanja. On, naprotiv, daje preciznu ideju o načinu funkcionisanja primitivnog društva, američkoindijanskog, u svakom slučaju. Identifikacija ovog načina funkcionisanja je od najvećeg značaja, jer određuje prirodu i domet nasilja i rata, u njihovom biću. Šta je za Levi-Strosa odnos rata i društva? Odgovoran je jasan: „Trgovinske razmene predstavljaju potencijalne ratove razrešene mirnim putem, a ratovi su proizvod nesrećnih trgovinskih razmena" (str 136). Ne samo da se rat upisuje u polje društvenog, već prima svoje biće i svoj krajnji smisao iz posebnog funkcionisanja primitivnog društva: odnosi među zajednicama (plemena, bande, lokalne grupe) su pre svega trgovinski, a od uspeha ili neuspeha komercijalnih poduhvata zavisi pitanje mira ili rata među plemenima. Ne samo da o ratu i trgovini treba misliti u kontinuitetu, već i trgovina u odnosu na rat ima sociološku prednost, neku vrstu ontološkog prioriteta, jer zauzima mesto u samom srcu društvenog bića. Na kraju dodajmo ideju, a daleko od toga da je nova, pridruživanja rata i trgovine koja je ustvari etnološka banalnost, isto kao i uverenje da je retkost horizont primitivnog privređivanja. Tako se potvrđuje, na isti način kao kod Levi-Strosa, na primer i kod M. Davija, unutrašnji odnos između rata i privrede: „U primitivnim slučajevima, trgovina je često alternativa ratu, i način na koji se obavlja pokazuje da je modifikacija toga" (op. cit. str. 302).

Ali, može li se staviti primedba na to, da ova kratka diskusija ne dovodi u sumnju opštu teoriju društvenog bića, kako ju je razvio Levi-Stros u radovima sa jednom drugom tematikom. To nije potrebno. Ustvari, teorijski zaključci tog pretendovano malog teksta, nalaze se integralno preuzeti u velikom sociološkom delu Levi-Strosa. U knjizi *Elementarne strukture kumstva,* u zaključku jednog od najvažnijih poglavlja, *princip reciprociteta* piše: „Ima jedna veza i kontinuitet između neprijateljskih relacija i činjenja recipročnih usluga: razmene su na miran način razrešeni ratovi, a ratovi su proizvod nesrećnih trgovinskih razmena[9]". Do toga, ipak, na istoj strani, eksplicitno se nalazi (i bez komentara) *eliminisati ideju trgovine.* Opisujući razmene poklona između grupa indijanaca, Levi-Stros nastoji da naznači napuštanje trgovinske referen-

[9] Elementarne strukture rodbinskih odnosa (kumstva), str. 86 prvog izdanja (PUF 1949), ili str. 78 drugog izdanja (Muton, 1967).

ce: „Radi se ustvari o recipročnim darovima, a ne o komercijalnim operacijama". Pogledajmo sve ovo izbliza.

Čvrstina sa kojom Levi-Stros razlikuje recipročni dar od komercijalne operacije je potpuno legitimna. Šta više, neće li biti površno, u jednom brzom obraćanju ekonomskoj antropologiji, objasniti zašto. Ako se materijalni život primitivnih društava odvija na osnovama izobilja, način domaće proizvodnje predstavlja, šta više, suštinsko svojstvo koje oslobađa misao Salina, prenapregnutu *idealom autarhije:* svaka zajednica teži da proizvede za sebe sve što je potrebno za opstanak njenih članova. Drugačije rečeno, primitivno privređivanje teži zatvorenosti zajednice u sebe samoj i ideal privredne autarhije sakriva *ideal nezavisne politike,* čije je on sredstvo. Odlučujući da potrebe proizvodnje i potrošnje zavise samo nje, primitivno društvo, (grad, horda i sl.), na taj način, ukida čak i potrebu ekonomskih odnosa sa susednim grupama. Nije potreba ta koja zasniva „međunarodne" odnose u primitivnom društvu, koje je sposobno za tako nešto, a da ne mora da sebe obaveže da traži pomoć od drugih. Proizvodi se sve (hrana i pomagala) što je potrebno, te je moguće, dakle, oglušiti se o druge. Shodno tome, autarhični ideal je antitrgovinski ideal. Kao i svaki ideal ne ostvaruje se uvek i svuda – ako Divljacima okolnosti nalažu, mogu se oglušiti o druge.

Zbog toga, Način domaće proizvodnje ne poznaje trgovinske odnose koje njegovo privredno funkcionisanje teži da ukine: primitivno društvo, u svom biću, odbija rizik, imanentan trgovini, da otuđi svoju autonomiju, da izgubi svoju slobodu. Da li je s pravom Levi-Stros iz *Struktura* preuzeo što je napisao u *Ratu i trgovini* ... Ako želimo nešto da razumemo o ratu primitivnih, treba da izbegnemo da ga artikulišemo u trgovini koja ne postoji.

Dakle, nije više trgovina ta koja daje smisao ratu, već razmena, u interpretaciji rata po *koncepcijama teoretičara razmene* u društva postoji kontinuitet između rata („proizvod nesrećnih trgovinskih transakcija") i razmene („ratovi rešeni mirnim putem"). Ali, isto kao u prvoj verziji teorije Levi-Strosa o nasilju, rat je posmatran kao mogući neuspeh trgovine, a takođe i u postavkama teoretičara razmene, vidimo da ekvivalentnu prednost daju razmeni, čiji je neuspeh rat. Drugačije rečeno, rat ne poseduje sam za sebe nikakvu *pozitivnost,* ne izražava socijalno biće primitivnog društva, već neostvarenje toga bića koje je biće-za-razmenu. Rat, je negativan i negacija primitivnog društva u svojstvu u

kojem je on privilegovano mesto razmene, i u kojem je razmena suština primitivnog društva. Po toj koncepciji, rat, kao razaranje, kao prekid kretanja ka razmeni, je samo ne-suština, ne-biće društva. On je dodatak u odnosu na glavno, slučajnost u odnosu na suštinu. Ono što želi primitivno društvo, to je razmena: takva je njena sociološka težnja, koja se stalno želi ostvariti, i stalno se efektivno ostvaruje, osim ako se ne radi o nesrećnom slučaju. Tada niču nasilje i rat.

Logika koncepcije teoretičara razmene vodi jednoj vrsti skoro potpunog razvodnjavanja fenomena rat. Rat, lišen pozitivnog, usled prioriteta koji je pridat razmeni, gubi *svaku institucionalnu dimenziju:* on ne pripada biću primitivnog društva, on je slučajno svojstvo, sticajem okolnosti, nebitno, primitivno društvo je zamislivo bez njega. Rasprava teoretičara razmene o primitivnim ratovima, koja je imanentna opštoj teoriji Levi-Strosa o primitivnom društvu, ne vodi računa o etnografskim datostima: quasi-univerzalnost fenomena rata (bilo o kojim društvima je reč, njihova prirodna okolina ili njihov način socijalno-ekonomske organizacije) i, prirodno promenljiv, intenzitet ratne aktivnosti. Dakle, koncepcija teoretičara razmene i njen predmet padaju, na neki način se ne poklapaju jer, primitivna stvarnost prevazilazi raspravu Levi-Strosa. Ne usled nebrige ili nepoznavanja autora, već zato što je uzimanje u obzir rata nespojivo sa njegovom analizom društva, koja dakle ne teži ničem drugom, nego da isključi sociološku funkciju rata iz primitivnog društva.

Da li je potrebno, da bi se uvažila primitivna stvarnost u svim dimenzijama, napustiti ideju društva kao mesta razmene? Nikako. Razmena ili nasilje? I nije alternativa. Nije razmena sama po sebi, protivrečna ratu, već rasprava koja obara društveno biće iz primitivnog društva ekskluzivno na razmeni. Primitivno društvo je prostor za razmenu ali i *mesto za nasilje* – rat, isto kao i razmena, pripada primitivnom društvenom biću. Ne može se, i to treba utvrditi da se razmišlja o primitivnom društvu, a da se u isto vreme ne misli o ratu. Primitivno društvo za Hobsa je bilo rat svakoga protiv svakoga. Stav Levi-Strosa je simetričan i naličje je Hobsovog: primitivno društvo, to je razmena svakoga sa svakim. Hobsu je nedostajala razmena, Levi-Strosu nedostaje rat.

Ali, treba li, s druge strane jednostavno izjednačiti raspravu o trgovini sa raspravom o ratu? Da li rehabilitacija rata kao suštinska dimenzija primitivnog društva ostavlja netaknutom ideju o razmeni kao suštini društvenog? To je nemoguće: ogrešiti se o rat, znači ogrešiti se o

društvo. Gde je poreklo greške Levi-Strosa? U konfuziji socioloških planova gde respektivno funkcionišu ratne aktivnosti i razmena. Nastojanja da se stave u isti plan, neminovno vode eliminisanju jedne ili druge i deformaciji primitivne društvene stvarnosti. Raščlanjivanje razmene i rata treba osmisliti, ne prema kontinuitetu koji će omogućiti da se pređe stepenasto sa jedne na drugu, već prema radikalnom diskontinuitetu koji sam ispoljava istinu o primitivnom društvu.

Često je napisano da je krajnje komadanje kojim je predstavljeno primitivno društvo uzrok, često je napisano, učestalosti rata u tom tipu društva. Mehanički spoj, opisan u sekvenci: retkost prirodnih izvora-vitalna konkurencija-izolovanje grupa,proizvešće, kao opšti efekat, rat. Ali, ako postoji duboki odnos između mnoštva socio-političkih jedinica i nasilja, ne može se razumeti njihova artikulacija ako se uobičajan red predstavljanja ne preokrene: rat nije dejstvo komadanja, već je komadanje efekat rata. Nije samo dejstvo, već i *cilj*. Rat je istovremeno uzrok i sredstvo jednog dejstva i traženog kraja, što je komadanje primitivnog društva. U svom biću, primitivno društvo *želi* disperziju, i želja za fragmentacijom pripada primitivnom socijalnom biću koje se instituiše kao takvo u, i po ostvarenju te društvene volje. Drugačije rečeno, rat primitivnih je sredstvo za političke svrhe. Pitati se prema tome, zašto Divljaci ratuju, to je isto što i pitati samog pripadnika o njegovom društvu.

Svako pojedinačno primitivno društvo podjednako i integralno izražava osnovna svojstva tog tipa socijalne formacije i pronalazi konkretnu realnost na nivou primitivne zajednice. Ona se sastoji iz skupa individua od kojih svaka precizno prepoznaje i zahteva svoju pripadnost toj celini. Zajednica kao celina, dakle, integrišući ih u jedno sve, okuplja i prevazilazi različite jedinice koje je sačinjavaju i koje se, najčešće, definišu kroz krvna srodstva, kumstva i druge veze: (porodica, rodbina; stablo, klanovi, polovine i sl., ali takođe ratnička društva, bratstva, generacijske grupacije, itd). Zajednica je prema tome *više* od sveukupnosti grupa koje okuplja i to je određuje kao čisto političku jedinicu. Politička jedinica zajednice nalazi svoj neodložni prostorni zapis u jedinici stanovanja – osobe koje pripadaju istoj zajednici žive zajedno na istom mestu. Prema pravilima o bračnom stanovanju, pojedinac može, po prirodi, doći u situaciju da napusti svoju zajednicu u kojoj je ponikao da bi se pridružio zajednici svog pridruženika: novo mesto stanovanja ne ukida staru pripadnost. s druge strane, primitivna društva se služe

raznim načinima da bi preokrenuli pravila stanovanja, ako procene da su mnogo teška.

Primitivna zajednica je, dakle, *lokalna grupa*. To određenje, pošto je indiferentno prema pokretnom ili nepokretnom karakteru stanovanja, transcendira različitost ekonomskih načina proizvodnje. Bez obzira da li je čine lovci nomadi ili poljpoprivrednici starosedeoca, lutajuće grupe lovaca-kolekcionara, lokalna grupa poseduje u istoj meri kao i selo povrtara, sociološke osobenosti primitivne zajednice. Ona, kao politička jedinica, ne samo da se upisuje u homogeni prostor svoje vrste, već proširuje svoju kontrolu, svoj kod, svoje pravo na *određenu teritoriju*. Evidentno je, u slučaju lovaca ili poljoprivrednika izvan svojih sredina, da uvek uređuju neko divlje prostranstvo na kome mogu ili loviti ili saditi korisne useve. Jednostavno, teritorija grupe lovaca ima sve šanse da bude rasprostranjenija od teritorije seoskih poljoprivrednika. Prostor lokalne grupe je dakle, njena teritorija, svakako kao prirodni rezervoar materijalnih primarnih resusrsa, a naročito kao *ekskluzivni* prostor primene prava Zajednice. Ekskluzivnost u upotrebi teritorije implicira mogućnost izbacivanja, i tu se jasno pojavljuje čisto politička dimenzija primitivnog društva, kao zajednica koja uspostavlja svoj osnovni odnos sa teritorijom. Prisustvo Drugog se od samog početka postavlja kao akt koji ga isključuje. Svako društvo potvrđuje kao ekskluzivno pravo na datoj teritoriji, a protiv drugih zajednica, čime je politički odnos sa susednim grupama određen. Prisetimo se, to je odnos koji se uspostalja u političkom, a ne ekonomskom poretku: način domaće proizvodnje sam po sebi isključuje potrebu za upadanjem na teritorije drugih radi snabdevanja hranom.

Ovladanjem teritorijom omogućava zajednici, garantujući joj samodovoljnost sirovina, da ostvari svoj autarhični ideal: ne zavisi ni od koga, nezavisna je. Iz toga treba da sledi, pošto su sve stvari jednake za sve lokalne grupe, odsustvo nasilja. Ono može izbiti u retkim slučajevima nasilja nad teritorijom. Ono može biti samo defanzivno ili uopšte ne mora da se dogodi tj. svaka grupa računa na svoju vlastitu teritoriju koju nema nikakvog razloga da napusti. Ali, mi znamo, rat je opšti i često ofanzivan. Znači, dakle, da teritorijalna odbrana nije uzrok rata i da još uvek nije osvetljen odnos između rata i društva.

Šta je sa bićem primitivnog društva, koje se izražava, identično, u beskrajnjoj seriji zajednica, sela ili lokalnih grupa ? Odgovor je dat u

kompletnoj etnografskoj literaturi od kada Zapad pokazuje interes za svet Divljaka. Biće primitivnog društva je oduvek bilo zamišljeno kao prostor potpunog razlikovanja u poređenju sa bićem zapadnog društva. To je čudan prostor i nezamisliv po odsustvu – odsustvu svega što čini socio-kulturni univerzum posmatrača: svet bez hijerarhije, osoba koje nikom ne polažu račune, društvo nezainteresovano za posedovanje bogatstva, šefovi koji ne komanduju, kulture bez morala jer ne znaju za greh, društvo bez klasa, društvo bez države, itd. Ukratko, ono što spisi putnika prošlih vremena ili modernih naučnika, ne uspevajući da iskažu, ne prestaju da tvrde da je primitivno društvo, u svom biću, *nepodeljeno*.

On ne poznaje, jer sprečava njihovu pojavu, razliku između bogatih i siromašnih, suprotnosti između eksploatatora i eksploatisanih, dominaciju šefa nad društvom. Način domaće proizvodnje koji obezbeđuje privrednu autarhiju zajednice kao takve, takođe, omogućuje, autonomiju rodbinskih grupa koje čine socijalnu celinu, kao i nezavisnost pojedinca. Kada su u pitanju seksualne razlike, u primitivnom društvu nema nikakve podele rada: svaki pojedinac je u neku vrstu polivalentan, muškarci znaju da prave sve što muškarci treba da znaju da prave, sve žene znaju da obavljaju poslove koje treba da obavlja svaka žena. Nijedan pojedinac, u pogledu znanja i umeća, nije u toj meri inferioran da mu je potrebno da se osloni na druge, obdarenije ili srećnije. Kumstvo „žrtve" će sve učiniti da obeshrabri vokaciju najamnik-eksploatator. Etnolozi su otkrili indiferentnost Divljaka prema svojim dobrima i imovini (koje ponovo, kada su iskorišćeni ili oštećeni, lako naprave) i odsustvo svake želje za prikupljanjem. Zašto bi se takva želja uopšte javila? Proizvodna aktivnost je tačno dozirana prema zadovoljenju potreba i ne ide preko toga: proizvodnja viška je moguća u primitivnoj privredi, ali je potpuno nepotrebna: šta s tim učiniti? S druge strane, aktivnost za akumuliranjem (proizvesti nepotrebni višak) može biti, u tom tipu društva, samo individualna rabota: „preduzetnik" se može osloniti samo na svoje sopstvene snage, eksploatacija drugoga je, sociološki, nemoguća. Zamislimo, ni manje ni više, da, samostalno, divlji preduzetnik uspe da napravi, u znoju lica, rezervu sirovina, sa kojima, prisetimo se, ne zna šta da radi, jer je u pitanju višak, tj. količina nepotrebnih dobara koja ne služi svrsi zadovoljenja potrebe. Šta će se desiti? Jednostavno, zajednica će mu pomoći da potroši ove slobodne sirovine. Čovek postajući „bogat" uz pomoć sopstvenih dlanova, prisustvovaće, trenutnom nestanku

vlastitog bogatstva u ruke ili u stomake svojih suseda. Na taj način, ostvarenje želje za akumulacijom suziće se na čist fenomen; samim tim samo-eksploatacija i eksploatacije bogatog pojedinca od strane zajednice. Divljaci su dovoljno mudri da se ne prepuste toj gluposti, primitivno društvo funkcioniše na taj način da nejednakost, eksploatacija i podele nisu moguće.

Zahvaćena na efektivnom planu egzistencije, lokalna grupa (primitivno društvo) predstavlja dva osnovna sociološka svojstva koja dodiruju njeno biće: razlog postojanja i idejni princip rata. *Primitivna zajednica je istovremeno totalitet i jedinsto.* Totalitet u smislu što je završena celina, autonomna, kompletna, spremna da uvek sačuva svoju autonomnost, društvo u pravom smislu te reči. Jedinstvo u tome što njeno homogeno biće istrajava u odbijanju socijalnih podela, u odbacivanju nejednakosti, u zabrani otuđenja. Primitivno društvo je totalitet u tome što princip njenog jedinstva nije spoljni – ona ne ostavlja nijedan lik Jednoga da se razdvoji od društvenog tela da bi je predstavljao, da bi je inkarnisao kao jedinstvo. Zbog toga je kriterijum nepodeljenosti u osnovi politički: ako je divlji šef bez moći, to je zbog toga što društvo ne prihvata da se moć odvoji od bića, da se podele uspostave između onih koji komanduju i onih koji slušaju. I to je razlog zbog koga u primitivnim društvima je šef taj kome je stavljeno u nadležnost *da govori u ime društva.* U raspravi, šef nikada ne izražava fantaziju vlastite želje ili da kažemo vlastitog zakona, već samo sociološku želju društva da ostane nepodeljeno i tekst jednog Zakona koji niko nije odredio, jer ne proističe iz ljudske odluke. Zakonodavac je istotovremeno osnivač društva, kao i mitski potomci, kulturni heroji, bogovi. Šef je glasnogovornik tog zakona. Suština njegove rasprave uvek proizilazi iz starog zakona preko koga niko ne može da pređe, jer je on samo biće društva. Povreda Zakona, bila bi izmena, promena socijalnog korpusa, uvođenje novina i promena koje on apsolutno odbacuje.

Zajednica koja obezbeđuje rukovođenje nad svojom teritorijom pod znakom Zakona garantuje njegovu nepodeljenost: takvo je primitivnio društvo. Teritorijalna dimenzija uključuje političku vezu u meri u kojoj isključuje Drugoga. Upravo to Drugo kao ogledalo – susedne grupe – vraća zajednici lik jedinstva i totaliteta Ta zajednica ili grupa sebe postavlja prema drugima i time videće se kao potpuno drugačijom i slobodnom da iskazuje volju za očuvanjem svog bića kao totalitet jednoga.

Eto, kako konkretno izgleda primitivno društvo: mnoštvo podvojenih zajednica, svaka bdije nad integritetom sopstvene teritorije, jedna serija neo-monada u kojoj svaka suočena s drugom, potvrđuje svoju razliku. Nepodeljena, svaka zajednica može da se osmisli kao jedno Mi. To Mi se sa svoje strane zamišlja kao totalitet u odnosu jednakosti koji održava sa istovetnim Nama koji smo deo drugih sela, plemena, grup itd. Primitivna zajednica može da se postavi kao totalitet jer je sačinjena kao jedinstvo: ona je jedno sve završeno jer je jedno nepodeljeno Mi.

Saglasimo se da je na ovom nivou analize, generalna struktura primitivne organizacije zamišljena u čistoj statici, u punojoj inerciji, u odsustvu pokreta. Globalni sistem izgleda da može da funkcioniše samo u vidu vlastitog ponavljanja, ostavljajući nemogućim bilo kakvu pojavu suparništva ili sukoba. Ali etnografska realnost nam otkriva suprotno: daleko od toga da je inertan, sistem je u stalnom kretanju, on nije u statici već u dinamici i primitivna monada, daleko od toga da je zatvorena nad samom sobom, otvara se nasuprot tome prema drugima, u ekstremnom intenzitetu ratničkog nasilja. Kako istovremeno osmisliti sistem i rat? Da li je rat jedno jednostavno cepanje koje prevodi slučajan neuspeh sistema ili pak sistem ne može da funkcioniše bez rata? Možda je rat jedan uslov za mogućnost primitivnog društvenog bića? Neće li rat biti uslov života primitivnog društva, a ne pretnja smrti?

Prva tačka je jasna – mogućnost rata je upisna u biće primitivnog društva. Ustvari, volja svake zajednice da potvrdi razliku je prilično zategnuta tako da i najmanji incident transformiše brzo željenu u stvarnu razliku. Povreda teritorije, pretpostavljena agresija suseda: nije potrebno više izbijanje rata. To drugim rečima znači stanje krhke ravnoteže – mogućnost izbijanja nasilja i oružanog sukoba je imanentna datost. Ali može li se zamisliti da ta mogućnost nikada ne postane realnost i da umesto rata svakoga protiv svakoga, kao što je mislio Hobs, nastane suprotono tj. razmena svakog sa svakim, što proizilazi iz stava Levi-Strosa?

Pretpostavimo hipotezu o opštem prijateljstvu. Ubrzo se vidi da je ona, iz više razloga, nemoguća. Pre svega, iz razloga prostorne disperzije. Primitivne zajednice između sebe, u pravom i u figurativnom smislu zadržavaju distancu. Između svake grupe ili grada prostiru se njihove odnosne teritorije, što omogućuje svakoj grupi ostanak svojeg na svome. Prijateljstvo se slabo prilagođava udaljenosti. One lako međusobno održavaju veze kada su u pitanju bliski susedi koji se mogu pozvati na proslave, od kojih se mogu dobiti pozivi, koji se mogu posetiti. Sa udaljenim grupama,

taj tip odnosa nije moguće uspostaviti. Jedna primitivna zajednica izbegava da se na duže vreme i daleko udaljuje sa teritorije koju poznaje, jer je njena. Kada nisu „kod kuće", Divljaci pokazuju, s pravom ili ne, ali najčešće s pravom, životni osećaj nelagodnosti i zabrinutosti. Prijateljski odnosi razmene obavljaju se samo između bliskih grupa, jedne sa drugima. Udaljene grupe su izvan toga; one su, u najboljem slučaju, Stranci.

S druge strane, hipoteza o prijateljstvu svih sa svima je u kontradikciji sa produbljenom željom osnovnom za svaku zajednicu, da održava i razvija svoje biće totaliteta jednog, tj. svoju razliku prema svim drugim grupama, uključujući i susedne prijatelje i saveznike. Logika primitivnog društva koja je ujedno logika razlike, je u kontradikciji sa logikom opšte razmene koja je logika identiteta, jer je logika identifikacije. Ali, to je ono što, iznad svega, zabranjuje primitivno društvo: zabrana identifikacije sa drugima, gubljenje ono što je čini takvom (samo njeno biće i njenu razliku) i mogućnost da misli kao Mi, autonomno. U identifikaciji svih sa svima, koju povlači opšta razmena i prijateljstvo svih sa svima, svaka zajednica će izgubiti svoju individualnost. Razmena svih sa svima bila bi destrukcija primitivnog društva: identifikacija je pokret prema smrti, primitivno socijalno biće je potvrda života. Logika identiteta stvoriće mesta za jednu vrstu rasprave o jednakosti, a misao vodilja prijateljstva svih sa svima bila bi: „Mi smo svi isti". Ujedinjenje u jedno meta-Mi mnoštva parcijalnih Mi, supresija sopstvene razlike svake autonomne zajednice, ukinuće razlike između Mi i Drugo, značilo bi nestanak. Tu se ne radi o primitivnoj psihologiji već o sociološkoj logici: imanentno je primitivnom društvu, jedna centrifugalna logika rasitnjavanja, disperzije, podele, tako da svaka zajednica ima potrebu, da bi se kao takva osmislila (kao totalitet Jednoga), za suprostavljenim likom stranca ili neprijatelja, kao i da mogućnost nasilja *bude unapred* upisana u socijalnom primitivnom biću. *Rat je struktura primitivnog društva,* a ne slučajan neuspeh promašene razmene. Tom strukturalnom statutu nasilja odgovara univerzalnost rata u svetu Divljaka.

Prema strukturalnom funkcionisanju, opštost prijateljstva i razmene svih sa svima je nemoguća. Treba li stoga dati za pravo Hobsu i iz nemogućnosti prijateljstva svih sa svima, zaključiti o realnosti rata svakoga protiv svakoga. Prihvatimo trenutno hipotezu o opštem neprijateljstvu. Svaka zajednica se nalazi u situaciji suprostavljanja sa svima ostalima, ratna mašina funkcioniše punom snagom, globalno društvo se sastoji samo od neprijatelja koji imaju aspiracije da se međusobno uni-

šte. Ali svaki rat, to je poznato, završi uz prisustvo jednog pobeđenoga i jednog pobednika. Koji će u tom slučaju biti glavni efekat rata svih protiv svih? Instituisaće političku relaciju čiju pojavu primitivno društvo nastoji upravo da izbegne, rat svih protiv svih dovešće do uspostavljanja relacije dominacije, relacije moći koju pobednik može nametnuti svojom snagom pobeđenome. Ocrtaće se tada jedan nov lik socijalnog koji će uključiti odnos komandovanje-podčinjavanje, političku podelu između društva Gospodara i podanika. Drugim rečima, to će biti smrt primitivnog društva takvog kakvo je i kakvo želi da bude – nepodeljeno. Dalje, opštost rata proizvešće isti efekat kao opštost prijateljstva: negaciju primitivnog društvenog bića. U slučaju prijateljstva svih sa svima, zajednica će razvodnjavanjem razlika izgubiti svojstvo totalne autonomije. U slučaju rata svih protiv svih, ona će izgubiti, erupcijom socijalne podele, karakter homogenog jedinstva: primitivno društvo je u svom biću totalitet jednoga. Ono ne može pristati na univerzalni mir koji otuđuje njegovu slobodu, ne može napustiti opšti rat koji ukida njegovu jednakost. Kod Divljaka nije moguće biti prijatelj svih ni neprijatelj svih.

A ipak rat pripada biti primitivnog društva, on je, kao i razmena, struktura. Treba li reći da bi primitivno društveno biće bila neka vrsta sastava dva heterogena elementa – malo razmene, malo rata – a da se primitivni ideal sastoji iz očuvanja ravnoteže između njih, u potrazi za tačnom sredinom između suprotnih, ako ne kontradiktornih sastojaka? To bi se moglo odrediti kao istrajavanje na ideji Levi-Strosa da se rat i razmena razvijaju na istom planu i da je jedan uvek granica i neuspeh drugoga. Ustvari, u toj perspektivi opšta razmena eliminiše rat ali istovremeno i primitivno društvo, dok opšti rat sa istim rezultatom ukida razmenu. Primitivno društveno biće ima simultanu potrebu za razmenom i ratom, da bi istovremeno ujednačilo stav časti autonomiste i odbijanje podele. To je ta dvostruka potreba na koju se odnose statut i funkcija razmene i rat, *koji se odvijaju na već viđenim planovima.*

Nemogućnost rata svih protiv svih znači, za datu zajednicu, trenutnu klasifikaciju ljudi koji je okružuju: Drugi su od početka klasifikovani u prijatelje ili neprijatelje. Sa prvima, ćemo nastojati da sklopimo saveze sa drugima ćemo pristati ili potražiti – rizik rata. Pogrešićemo ako iz ovog opisa ne zadržimo banalnost jedne u pravom smislu, opšte situacije primitivnog društva. Jer sada treba postaviti pitanje saveza: zašto jedna primitivna zajednica ima potrebe za saveznicima? Odgovor je evidentan: jer ima neprijatelja. Potrebno je da bude sigurna u svoju snagu,

da bude uverena u ponovljenu pobedu nad suparnicima, da bi dobila vojnu podršku ili neutralnost saveznika. To, u praksi, nikada nije slučaj: jedna zajednica se nikada ne upušta u ratne avanture, a da prethodno nije zaštitila pozadinu posredstvom diplomatskih aktivnosti (praznici, pozivi) tokom kojih se učvršćuju pretpostavljeni trajni savezi koje je potrebno stalno reaktivirati, jer je izdaja uvek moguća i često stvarna. Tu se pojavljuje jedna crta kod Divljaka, često opisana od putnika ili etnografa, nepostojanost i sklonost ka izdaji. Ali, još jednom, nije u pitanju primitivna psihologija: nestalnost ovde jednostavno znači da savez nije ugovor, da njegov raskid nije nikada shvaćen od Divljaka kao skandal, i da, na kraju, data zajednica nema uvek iste prijatelje i iste neprijatelje. Odredbe koje povezuju saveze mogu se izmeštati ratom a grupa B, saveznik grupe A protiv grupe V, može veoma dobro, sticajem nepredvedljivih okolnosti, da se okrene protiv grupe A na strani V. Iskustvo „terena" stalno pruža predstave ovakvih preokreta, za koje odogovorni mogu uvek naći razloge. Ono što treba zadržati je trajnost dispozitiva celine – podele Drugih na saveznike i neprijatelje – a ne mesto spajanja varijabila koji ona zauzima od strane umešanih zajednica.

Ali uzajamno i zasnovano nepoverenje koje ispoljavaju savezničke grupe, pokazuje da se često protiv volje pristaje na savez, da je on sredstvo a ne cilj. Sredtsvo u toj meri da se, uz najmanje rizika i najmanju cenu, dosegne cilj koji je ratno preduzeće. Dovoljno je reći da se opiremo savezu, jer bi bilo veoma opasno angažovati se samostalno u vojne operacije, i da, ako bi mogli najradije bi se oslobodili dobrovoljno saveznika sa kojima nikad nismo sigurni. Tako se iskazuje jedno osnovno svojstvo međunarodnog života u primitivnom društvu: *rat je prvi u odnosu na savezništva,* on je kao institut koji određuje savezništvo kao taktiku. Jer strategija je rigorozno ista za sve zajednice: opstati u svom autonomnom biću, konzervisati se takvi kakve jesmo, nepodeljeni Mi.

Već smo se saglasili da je, voljom za političkom nezavisnošću i ekskluzivnim rukovođenjem nad svojom teritorijom manifestovanom od strane svake zajednice, mogućnost rata odmah zapisana u funkcionisanju ovih društava. Primitivno društvo je mesto stanja stalnog rata. Sada se vidi da potraga za savezništvom zavisi od stvarnog rata, tj. da postoji sociološki prioritet rata nad savezništvom. Tu se stvara pravi odnos između razmene i rata. Koje socio-političke jedinice okuplja načelo reciprociteta tamo gde se stvaraju odnosi razmene? Tačnije rečeno to su grupe povezane u saveze, partneri u razmeni su saveznici, sfera razmene *tač-*

no pokriva sferu alijanse. To, svakako ne znači da, ukoliko nema saveza, neće biti ni razmene. Ona će, jednostvano, biti upisana u prostor autonomne zajednice u čijem sedištu nikada ne prestaje da operiše, biće striktno unutar-zejednice.

Razmena se obavlja među saveznicima, i zbog njih postoji. Nije u pitanju samo razmena lepih manira (ciklus praznika, na koje se, po utvrđenim običajima zove) već i razmena poklona (a da nemaju ekonomsko značenje, ponovimo to), i posebno razmena žena. Kao što je napisao Levi-Stros, „... razmena verenika je samo deo nezaustavnog procesa razmene recipročnih darova" (str. 79). Ukratko, realnost alijanse zasniva mogućnost kompletne razmene koja se ne odnosi samo na dobra i usluge, već i na vereničke odnose. Šta je razmena žena? Na nivou ljudske zajenice kao takve, ona obezbeđuje čovečnost toj zajednici, tj. ne-animalnost. To znači da ljudsko društvo ne pripada redu prirode već kulture: ljudsko društvo se razvija u univerzumu pravila, a ne u onom potreba, u svetu institucija, a ne u onom instikta. Egzogamna razmena žena zasniva društvo, kako takvo, uz zabranu incesta. Ali tačnije, radi se o razmeni takvoj koja instituiše ljudsko društvo kao neanimalno društvo, a ne onoj koju, u okviru karika saveza između različitih zajednica, instituiše i razvija na nekom drugom nivou. U okviru saveza, razmena žena dobija evidentan politički domet, uspostavljanje bračnih odnosa između različitih grupacija je jedan od načina da se zaključe i utvrde politički savezi kako bi se u boljim uslovima suprostavili neizbežnim neprijateljima. Saveznici koji su ujedno i kumovi, mogu računati na veću privrženost u ratnoj solidarnosti, iako veze kumstva ne moraju da budu definitivna garancija odanosti. Prema Levi-Strosu, razmena žena je poslednji u nizu „neprekinutih procesa uzajamnih darovanja". Ustvari, kada dve grupe stupe u odnos uopšte ne nastoje da razmene žene: ono što žele je vojno-politički savez, a najbolji način za to je razmena žena. Iz tog razloga ako polje matrimonialne razmene može zaista biti suženije od polja političkog savezništva, ne može ga prevazići. Savezništvo, istovremeno omogućava razmenu i prekida je, ne prelazi savez, *on je ograničava.*

Levi-Stros ne pravi razliku između cilja i sredstva. Konfuzija koja nastaje usled njegove koncepcije razmene koja postavlja na istu ravan razmenu kao osnivački akt ljudskog društva (zabrana incesta, egzogamija) i razmenu kao posledicu i sredstvo političkog saveza (najbolji ili najlošiji saveznici su komovi). Kada se sve sabere, pogled koji podržava teorija razmene Levi Strosa je da primitivno društvo želi razmenu i što

više ima ono utoliko bolje funkcioniše. Ali, videlo se, kako na planu privrede (ideal autarhičnosti), tako i na planu politike (volja za nezavisnošću), primitivno društvo stalno razvija strategiju sa ciljem da što je moguće više smanji neophodnost razmene: ono, uopšte nije društvo razmene, već društvo protiv razmene. A to se, izgleda, pokazuje jasnim na tački susreta između razmene žena i nasilja. Zna se da je jedan od ciljeva rata, afirmisan uz puno insistiranje svih primitivnih društava – hvatanje žena. Malo je važno da li je upotrebljen razlog neki realan uzrok ili samo pretekst za neprijateljstva. U ovom slučaju rat izražava evidentnost dubokog protivljenja primitivnog društva da uđe u igru razmena: ustvari, u razmeni žena jedna grupa ih dobija na jednoj strani ali ih se lišava na drugoj dok u ratu za žene pobednička grupa dobija žene, a da ne gubi nijednu. Rizik je znatan (ranjavanje,smrt), ali je i dobit potpuna: žene su besplatne. Interes, dakle, nalaže da je rat poželjniji od razmene: ali to će biti situacija rata svih protiv svih u čiju smo se nemogućnost uverili. Rat, dakle, nastupa sa savezima, savez čini i zasniva razmenu. Događa se razmena žena. S obzirom na postojanje neprijatelja, potrebno je steći saveznike i prevesti ih u „kumove". Obrnuto, kada, iz ovog ili onog razloga (neravnoteža u odnosu muškarci/žene, u prilog prvih, proširenje poligamije, itd.) grupa želi da obezbedi dodatne žene, ona to čini nasilnim sredstvima, ratom a ne razmenom u kojoj to neće ostvariti.

Rezimirajmo: razmatranja teoretičara razmene o primitivnom društvu, koga žele integralno da svedu na razmenu, greše u dve različite, ali logično povezane tačke. Oni, pre svega, ne znaju ili odbijaju da prepoznaju da primitivna društva ne žele da prošire polje razmene, nastoje naprotiv, da ga smanje. Oni ne priznaju pravi značaj nasilja, jer je prioritet i ekskluzivnost pridata razmeni koja, ustvari vodi ukidanju rata. Ogrešiti se o ratu je isto što i ogrešiti se o društvo. Levi-Stro veruje da je primitivno društveno biće – biće za razmenu. On je rukovođen da kaže da je primitivno društvo, društvo protiv rata: rat je posledica neuspele razmene. Iako su koherentna, njegova razmatranja su pogrešna. Kontradiktornost ne čini to razmatranje već je ono, etnografski rečeno, protivno sociološkoj realnosti primitivnog društva. Rat, upisan u načinu funkcionisanja primitivnog društva, prethodi razmeni a ne obratno. On implicira savez, savez povlači razmenu (razume se ne kao razlika između čoveka i životinje, kao prelaz iz prirode u kulturu, već, pre svega, kao razvoj društvenosti kod primitivnog društva, kao slobodna igra njegovog političkog bića). Razmena se objašnjava posredstvom rata, a ne obratno. Rat nije slučajna

promašena razmena, već je ona taktički efekat rata. Nije, kao što Levi-Stros misli čin razmene koji određuje ne-biće rata, to je čin rata koji određuje biće razmene. Stalni problem primitivne zajednice nije sa kim će vršiti razmenu, već kako da sačuva nezavisnost? Tačka gledišta Divljaka o razmeni je jednostavna; to je nužno zlo. Ako su nam saveznici potrebni, a jesu, utoliko bolje ukoliko su to deveri, zetovi i drugi.

Hobs je pogrešno verovao da primitivni svet nije društveni svet jer rat sprečava razmenu, shvaćenu ne samo kao razmenu dobara i usluga već, naročito, razmenu žena, kao poštovanje egzogamičkog pravila o zabrani incesta. Ne kaže li on da američki Divljaci žive „quasi-životinjskim životom" i da odsustvo društvene organizacije prolazi kroz podvrgnutost podčinjavanju životinjskim nagonima (kod njih ne postoje univerzalna pravila)? Ali greška Hobsa nije i istina Levi-Strosa. Za ovog poslednjeg, primitivno društvo je društvo razmene: ali po cenu konfuzije između osnovne razmene ljudskog društva i razmene kao načina odnosa između različitih grupa, tako da on ne može izbeći rat, jer je on negacija razmene: ako ima rata, nema razmene, a ako nema više razmene, nema ni društva. Svakako, razmena je imanentna društvenom: postoji ljudsko društvo jer postoji razmena žena i zabrana incesta. Ali ta razmena nema ništa zajedničkog sa čisto socio-političkim aktivnostima kao što je rat; on uopšte ne dovodi u pitanje razmenu kao poštovanje zabrane incesta. Rat stavlja u pitanje *razmenu kao celinu socio-političkih odnosa između različitih zajednica*, ali to čini da bi je zasnovao kao takvu, da bi je instituisao posredstvom savezništva. Brkajući ova dva plana razmene, Levi-Stros upisuje rat tamo gde mu nije mesto, i sa kog on mora da nestane: Za njega načelo reciprociteta se izvodi u potrazi za savezništvom koje omogućuje razmenu žena, a ona se završava u negaciji rata. Ovaj opis primitivnog socijalnog čina biće zadovoljavajući, pod uslovom da rat ne postoji; međutim, zna se za njegovo postojanje i za njegovu univerzalnost. Etnografska realnost prihvata i suprotan stav: stanje rata između grupa čini neophodnim potragu za savezništvom, koja dovodi do razmene žena. Uspešna analiza sistema kumstva ili mitoloških sistema može da koegzestira sa pogrešnom raspravom o društvu.

Ispitivanje etnografskih činjenica pokazuje čisto političku dimenziju ratnih aktivnosti. Ona se ne odnosi ni na zoološke specifičnosti čovečanstva ni na životnu konkurentnost zajednica, ni stalno kretanje razmene koja bi ukidala nasilja. Rat se artikuliše u odnosu na primitivno društvo kao takvo (tu je on univerzalan). On je samo način funkcionisanja. To je priroda tog društva, kao što se što se videlo iz razloga eks-

tremnog partikularizma pridodatog svakoj grupi koja određuje egzistenciju i smisao rata: ona je, kao mogućnost, unapred prisutna u socijalnom biću primitivnog. Za svaku lokalnu grupu, svi Drugi su Stranci: lik Stranca je potvrda o identifikaciji svake grupe kao autonomni Mi. To je isto što i reći da je stanje rata permanentno jer sa strancima postoji samo odnos neprijateljstva, bez obzira da li je ili ne u pitanju stvarni rat. Realnost oružanog sukoba i bitke nije suštinska, već stalnost mogućnosti njihovog izbijanja tj. stanje stalnog rata u meri u kojoj zadržava u njihovim odnosnim razlikama sve zajednice. Što je stalno, strukturalno, je stanje rata sa Strancima, koje u manje više regularnim intervalima, ponekad, kulminira u efektivnoj borbi, u direktnom suočavanju: Stranac je tada Neprijatelj, koga sa svoje strane određuje lik Saveznika. Stanje rata je stalno, ali Divljaci ne provode sve vreme u ratovanju.

Rat kao spoljna politika primitivnog društva se odnosi na unutrašnju politiku, na ono što se može nazvati nepomirljivim konzervatizmom ovog društva, izražen u stalnoj referenci tradicionalnog sistema normi. večnom Zakonu koji mora uvek da se poštuje, koga ne možemo menjati. Svoj konzervatizam koga traži da ustali primitivno društvo? Ono traži da konzervira vlastito biće, ono želi da se očuva u svom biću. Ali koje je to biće? To je nepodeljeno biće, društveno telo je homogeno, zajednica to smo Mi. Primitivni konzervatizam nastoji da spreči inovacije u društvu, on želi da poštovanjem zakona obezbedi održavanje njegove nepodeljenosti i spreči podeljenost u društvu. Unutrašnja politika primitivnog društva, da se ustali kao Mi nedeljivi, kao totalitet Jednog, važi kako za ekonomski plan (nemogućnost gomilanja bogatstva) tako i za plan odnosa moći (nije šef tu da komanduje).

S druge strane se dobro vidi, da volja da se ostane u nepodeljenom biću (nepodeljen) rukovodi sve Mi svih zajednica. Pozicija Sebe u svakoj od njih implicira opoziciju, neprijateljstvo drugih. Stanje rata je isto tako trajno kao i mogućnost primitivnih zajednica da potvrde svoju autonomiju u odnosu jednih prema drugima. Ukoliko se jedna pokaže nesposobnom biće uništena od druge. Mogućnost da se stavi u delo strukturalni odnos neprijateljstva (disuazija) i mogućnost efektivnog otpora prema dejstvima Drugih (odbiti napad), ukratko, ratnički kapacitet svake zajednice je uslov za autonomiju. Drugačije rečeno: stanje stalnog rata i periodični efektivni rat, čine se, osnovno su sredstvo koje upotrebljava primitivno društvo kako bi sprečilo socijalne promene. Stalnost primitivnog društva prolazi kroz trajnost stanja rata, primene unutrašnje politike (učvrstiti nedodirnitim nepodeljeno i autonomno Mi) prolazi ostva-

renjem spoljne politike (sklopiti saveze da bi se vodili ratovi). Rat je u samom srcu primitivnog socijalnog bića, on je taj koja čini stvarni motor društvenog života. Da bi smo mislili kao Mi, Zajednica treba da bude istovremeno nepodeljena (jedna) i nezavisna (totalitet). Interna nepodeljenost i spoljna opozicija se nadopunjuju, svaka je uslov za drugu. Neka prestane rat, i prestaće da bije srce primitivnog društva. Rat je njegov osnov, život njegovog bića, on je svoj cilj. Primitivno društvo *je društvo za rat*, ono je u suštini ratničko[10]...

Rasprostranjenost lokalnih grupa kao najuočljivije obeležje primitivnog društva, nije uzrok rata, već njen efekat, njegov specifični cilj. Koja je funkcija primitivnog rata? Obezbediti stalnu rasprostranjenost, komadanje i atomizaciju grupa. Rat primitivnih je rad logike centrifuge, logike odvajanja, koja se s vremena na vreme iskazuje u oružanom sukobu[11]. Rat služi da očuva svaku zajednicu u njenoj političkoj zavisnosti. Dok ima rata ima i autonomije: zbog toga on ne može i ne treba da stane, on je stalan. Rat je način življenja, privilegija primitivnog društva dok se ono raspodeljuje u jednake socio-političke jedinice, slobodne i nezavisne: ako neprijatelji ne bi postojali, trebalo bi ih izmisliti.

Dakle, logika primitivnog društva, je logika centrifuge, logika mnoštva. Koji je najveći efekat centrifugalne sile? Ona suprostavlja jednu najveću, nepremostivu sociološku prepreku suprotnoj centripetalnoj snazi, logici ujedinjavanja, logici Jednoga. Primitivno društvo je društvo mnoštva, ne može biti društvo Jednoga: što je rasprostranjenost veća, ujedinjenja je manje. Videlo da ista rigorozna logika određuje unutrašnju i spoljnu politiku primitivnog društva. S jedne strane, zajednica želi da opstane u svom nedeljivom biću i zbog toga sprečava da se ujedinjujuća instanca izdvoji od društvenog tela – ličnost šefa komandanta – i uvede društvenu podelu između Gospodara i podanika S druge strane, zajednica želi da opstane u svom autonomnom biću, tj. da ostane u znaku vlastitog Zakona. Ona ne pristaje ni nakakvu logiku koja bi vodila podčinjavanju spoljnom zakonu, suprostavlja se spoljnosti i uticajima ujedinjavajućeg Zakona. Dakle, koja je ta legalna snaga koja objedinjuje sve razlike sa

[10] Prisetimo se ne rasprave Zapadnjaka o primitivnom čoveku kao ratniku, već one druge, manje očekivane, ali koja proističe iz iste logike, Inka. Plemena koja su se gibala na stepeniciama Carstva. Inka su govorila da su Divljaci stalno u ratu: to je ozakonjavalo sva nastojanja da se integrišu putem osvajanja u pax incaica.

[11] Ta logika tiče se ne samo međuzajedničkih odnosa, već i funkcionisanja same zajednice. U Južnoj Americi, kada demografski rast neke grupe prevali prag koji se ocenjuje optimalnim od strane društva, određen broj ljudi odlazi malo dalje da osnuje novo selo.

ciljem da ih ukine, koje se pridržava samo da bi ukinula logiku mnoštva ne bi li je substituisala logikom protivnoj ujedinjenju, koje je drugo ime za tog Jednog koji u suštini ne dozvoljava primitivno društvo? To je država.

Nastavimo: Šta je država? To je znak završetka podele društva, kao organa odvojenog od političke moći: društvo je podeljeno na nosioce vlasti i one nad kojima se vrši vlast. Društvo nije jedno nepodeljeno Mi, jedna totalnost jednog, već razdrobnjeno telo, jedno heterogeno socijalno biće. Socijalna podela, nastanak Države, je smrt primitivnog društva. Da bi zajednica mogla da potvrdi svoju razliku, potrebno je da bude nepodeljena, da njena volja bude ekskluzivni totalitet koji će se oslanjati na odbijanje socijalnih podela. Da bi se mislilo kao Mi, izvan Drugih, potrebno je da Mi bude homogeni socijalni korpus. Spoljno komadanje i interna nepodeljenost su dve strane jedne realnosti, dva aspekta istog sociološkog funkcionisanja, iste socijalne logike. Da bi zajednica mogla uspešno da se suoči sa svetom neprijatelja, potrebno je da bude ujedinjena, homogena bez podela. Za uzvrat da bi opstala u nepodeljenosti njoj je potreban lik Neprijatelja u kome može da prepoznaje lik ujedinjenja svog socijalnog bića. Socio-politička autonomija i sociološka nepodeljenost su međusobno uslovljene i centrifugalna logika komadanja je odbijanje logike ujedinjenja Jednoga. To konkretno znači da primitivne zajednice ne mogu nikada dosegnuti visok socio-demografske dimenzije jer je osnovna tendencija primitivnog društva rasprostarnjenost a ne koncentracija, atomizacija a ne prikupljanje. Ako se posmatra, u primitivnom društvu, akcija centripetalne sile, tendencija grupisanja uočljiva u konstituisanju socijalnih makro-jedinica, onda ta zajednica gubi primitivnu logiku centrifuge, tj. gubi svojstva totaliteta i jedinstva i prestaje da bude primitivna[12].

Polazeći od odbijanje da se ujedini, odbijanja Jednog odvojenog, društva protiv Države, svako primitivno društvo želi da ostane u znaku vlastitih Zakona (auto-nomija, politička nezavisnost) koji isključuje društvene promene (društvo će ostati to što jeste). Odbijanje države da to je odbijanje egzonomije, spoljnjeg zakona, to je jednostavno odbijanje podčinjavanja, upisano kao takvo u strukturu primitivnog društva. Samo neznalice mogu verovati da izbegavanje otuđenja uslovljava njegovu potvrdu: odbijanje otuđenja (političko ili ekonomsko) pripada biću tog društva, ono izražava njegov konzervatizam, njegovu razumnu volju da osta-

[12] Takav je slučaj, sasvim primeran, Tupi-Garani Južne Amerike, čije je društvo počivalo, u vreme otkrića Novog sveta, na centripetalnim silama, logikom ujedinjenja.

ne Mi nepodeljeno. Ustvari, oslobođeno i to ne samo kao efekat funkcionisanja socijalne mašine: Divljaci dobro znaju da svaka promena socijalnog života (svaka socijalna inovacija)vodi gubljenju slobode.

Šta je primitivno društvo? To je multiplicitet nepodeljenih zajednica koje su rukovođene logikom centrifuge. Koja institucija izražava i garantuje stalnost te logike? To je rat, kao realnost između zajednica, kao glavno sociološko sredstvo za unapređenje centrifugalne sile disperzije nasuprot centripetalne sile ujedinjenja. Ratna mašina je motor socijalne mašine, primitivno društveno biće u potpunosti počiva na ratu, primitivno društvo ne može da opstane bez rata. Što je više rata, manje je ujedinjenja, a najbolji neprijatelj Države je rat. Primitivno društvo je društvo protiv rata kao i društvo-za-rat.

Ponovo smo se vratili misli Hobsa. Lucidni engleski mislilac znao je razotkriti duboku vezu, odnos blikog susedstva, koju između sebe zadržavaju rat i Država. Uočio je da su rat i Država kontradiktorni pojmovi, da ne mogu zajedno da opstanu, da svaki od njih podrazumeva negaciju drugoga. Rat sprečava državu, Država sprečava rat. Velika, skoro fatalna greška jednoga čoveka tog vremena, je uverenje da društvo koje opstaje u ratu svakoga protiv svakoga nije sasvim istinito društvo; da svet Divljaka nije društveni svet; da, sledstveno tome, instituisanje društva počinje sa završetkom rata, pojavom Države, antiratnom mašinom. Nesposoban da shvati svet primitivnih kao neprirodni svet, Hobs je prvi uočio da se rat ne može zamisliti bez Države, da ih treba sagledati u odnosu isključivosti. Za njega se društvena veza instituiše uzmeđu ljudi zahvaljujući toj „zajedničkoj moći koja ih vezuje": *Država je protiv rata*". Šta nam kao protiv argument kaže primitivno društvo kao sociološki prostor stalnog rata. Ono ponavlja, izokrećući ga, raspravu Hobsa, i izjavljuje da mašina za disperziju radi protiv mašine za ujedinjenje, ono nam kaže *da je rat protiv Države.*[13]

S francuskog preveo: Predrag Gavrilović

[13] U poimanju arheološkog nastojanja nasilja postavljaju se različiti etnološki problemi, posebno sledeći: Kakav je sudbina primitivnih društava koje zahvati ratna mašina? Dozvoljavajući autonomiju, u odnosu na zajednicu, grupe ratnika, dinamika rata neće li u sebi sadržati društvene podele? Kako reaguju primitivna društva kada se to dogodi? Osnovni znaci pitanja jer se iza nje profiliše transcedentalno pitanje: Pod kojim se uslovima socijalna podela može pojaviti u nedeljivom društvu? Na ova i druga pitanja, nastojaćemo da odgovorimo serijom studija koje prisutni tekst inauguriše.

Robert L. Karneiro (Robert L. Carneiro)

POLITIČKA EKSPANZIJA KAO IZRAZ PRINCIPA ELIMINACIJE KROZ KONKURENCIJU

> ...istorija čovečanstva nam pokazuje veliki spektakl čovekovog grupisanja u jedinice koje su sve veće... Uprkos svim savremenim revolucijama i smanjenjem većih jedinica za neko vreme, napredak u pravcu unifikacije bio je toliko regularan i tako upadljiv da moramo da zaključimo da će tendencije koje su delovale na ovaj razvitak u prošlosti rukovoditi našu istoriju u budućnosti .... Principijelne teškoće koje izgleda da stoje na našem putu u oblikovanju još većih jedinica potpuno su nemoćne pred neizbežnim zakonima istorije.
>
> Franz Boas (1945: 100)

Prvih tri miliona godina ljudske istorije, društva su postojala isključivo kao autonomne zajednice. Arhelogija snažno sugerira da za vreme dugog perioda paleolita, politička organizacija nije išla dalje van nezavisnih skupina i sela. Tek nakon otkrića zemljoradnje preduzet je prvi korak u pravcu oblikovanja društava supra-zajednice.

Ipak, kada je jedanput ovaj korak napravljen, – kada je jednom autonomija sela bila transcendirana i kada su započela spajanja supra-zajednicu – politička evolucija se nastavila ubrzanim korakom. Rezultat je, da dok je u periodu neolita broj autonomnh političke jedinice u svetu bio nekoliko stotina hiljada, danas ih ima samo oko 150. I naravno, kako su političke jedinice postajale malobrojnije, one su isto tako postajale veće.

Taj proces je funkcionisao u toj meri regularno da može biti izražen kao opšti princip kulturnog razvitka: od vremena neolita opadao je broj autonomnih političkih jedinica, a uvećavala se njihova veličina.

S obzirom na upadljiv karakter ovog procesa iznenađujuće je to da je tako malo antropologa posvetilo tome pažnju. Još manje je učinilo bilo kakav napor da to objasne. Ali ta regularnost je isuviše važna da bi bila ignorisana i došlo je vreme da se tome posveti podrobnije istraživanje.

Postoji opšte slaganje da je paleolit bio period male gustine stanovništva i njegovog sporog rasta. Stoga, krajem njenih tri miliona i nešto godina, broj stanovnika u svetu nije bio veći od nekoliko miliona. Francuski demograf Roland Preset (Roland Presset) (1971: 10), na primer, procenio je da je između 8.000 g.st.e. i 10.000 g.st.e., što je granična linija između Paleolita i Neolita, stanovništvo u svetu brojalo između 5 i 10 miliona. Ove cifre mi izgledaju razumne, a mi možemo uzeti njihov prosek – 7,7 miliona – kao verovatan broj stanovnika u svetu na početku Neolita.

Sada ako uzmemo da je prosečna veličina zajednice na kraju Paleolita bila 40 osoba – na taj broj nas navodi veličina skorašnjih lovačkih i skupljačkih društava – onda je broj autonomnih političkih jedinica, koje su postojala početkom Neolita, bio nešto ispod 200.000.

Neolitska revolucija, u kojoj je došlo do prelaza sa ishrane na bazi divljači na pouzdaniji oblik ishrane na zemljoradničkoj osnovi, omogućila je stalne naseobine i sa njima naglo uvećanje broja ljudi. No to uvećanje vodilo je samo ka umerenom rastu prosečne veličine lokalnih grupa. Veličina zajednice se popela od broja 40, kako smo ga procenili na otprilike 100 članova. Rezultat uvećavanja stanovništva u Neolitu bio je veliko umnožavanje sela. A nema nikakve sumnje da se ovo umnožavanje odigralo otprilike na isti način kao što se to zbiva danas među preživelim neolitskim narodima. Sela rastu po obimu sve dok de se, u kritičkoj tački, ne rascepe. A rast sela i njegovo cepanja su se neprestano odigravali, tako da je vremenom jedno pradedovsko selo podstaklo nastanak desetine sela naslednika. Rast stanovništvau Neolitu je bio tako mnogo uočljiviji u u pogledu roju sela koja su nastala, nego u nekom povećanju njihove veličine.

Kakvi su bili politički odnosi između „nastalih" zajednica proizvedenih rascepom sela u Neolitu? Prosuđujući na osnovu etnoloških svedočanstava, moramo zaključiti da iako su dva sela, koja su nastala rascepom, bila geneološki bliska, svako od njih je uprkos tome bilo politički u potpunosti suvereno. Zaista, rascep se najčešće odigravao da bi uspostavio nezavisnost jedne frakcije od druge.

Onda, možemo videti, da za Neolit nije bilo tipično stvaranje političkih jedinica supra-zajednice, koja uključuje više fuziju nego fisiju. Sakupljanje sela u veće jedinice je bio zapravo korak koji je vodio iz Neolita u sledeću fazu političke organizacije. Ova sledeća faza bila je više zajednica na teritoriji pod vlašću poglavice. Nastanak teritorija pod

vlašću poglavica bio je, po mom mišljenju, najvažniji pojedinačni korak koji je ikada preduzet u pravcu političkog razvitka. Transcendiranje autonomije zajednice se zbivalo dugo vremeno – tri miliona godina – ali kada se jednom odigralo, otvorilo je velike mogućnosti. I te mogućnosti su se brzo realizovale. Tokom nekoliko milenija od nastanka prvih područja pod vlašću jednog poglavice – zaista verovatno u toku nekoliko vekova – pojavile su se prve države, a ubrzo zatim i prve imperije.

Ratovanje kao mehanizam političke evolucije

Pitanje koje sada mora biti postavljeno glasi koliko je bio veliki korak kojim su transcendirani suvereniteti lokalnih zajednica? To nije mogao biti lak korak budući da je autonomnost uže zajednice bio stabilano stanje, koje je prevladavalo tri miliona godina. Mora da je to zahtevalo drastično nove okolnosti. Samo otkriće zemljoradnje sigurno nije bila dovoljna okolnost da bi se to ispunilo, budući da današnji neolitski narodi još uvek žive u veoma autonomnim selima. Šta se dogodilo u zoru neolitske revolucije što je dovelo do organizacije supra-zajednice?

Na drugom mestu (Carneiro 1970b) sam preložio teoriju po kojoj je u područjima gde je obradiva zemlja bila omeđana, prvo došlo do transcedencije autonomije sela i uspostavljanja političkih skupina suprazajednica uspsotavljene. Ukratko, teorija je sledeća: Kako se gustina stanovništva u takvim područjima uvećavala, a obradiva zemlja postajala sve oskudnija, došlo je do konkurentskog nadmetanja oko zemlje. To suparništvo se pretvorilo u rat, a oni stanovnici sela koji su poraženi u ratu, budući da nisu bili u stanju da pobegnu, kao što su to mogli da učine oni koji su živeli u područjima koja nisu bila omeđana, morali su da ostanu na svojim mestima i da budu podjarmljeni od strane pobednika.

Prvi korak u tom procesu, gde su jača sela zauzimala slabija, vodio je do nastanka teritorija pod vlašću jednog poglavice. Ali stvaranje takvih teritorija nije rešilo problem nedostatka zemlje, a u najboljem slučaju učinilo je to na kratko. Istina, ove terirorijalna uprava je bila ta koja je izmislila oporezivanje i na taj način naterala stanovnike podjarmljenih sela da intenzivnije obrađuju svoju zemlju, stvarajući po prvi put višak hrane koji je prevazilazio potrebe opstanka. Ipak, s obzirom da je stanovništvo nastavilo da raste, potražnja za obradivom zemljom jedva da je ublažena uvećanom proizvodnjom, i rat za zemlju se nastavio.

Ali u ovoj fazi borbe, umesto da se selo bori sa drugim selom, sada se jedna plemenska terirorija pod vlašću poglavice borila sa drugom takvom terirorijom. Ponovo je prevladao onaj ko je bio jači, i na taj način su se jedna za drugom oblikovale veće političke jedinice. Na kraju, jedan potpuno zaokruženi predeo je bio ujedinjen pod jednom zastavom. Tako oblikovana politička jedinica, mnogo veća, jača i bolje organizovana nego male teritorije pod poglavičinom vlašću, iz kojih je nastala, opravdano se nazivala država.

Nastajanje država još nije značio kraj suparništva oko zemlje. To nastajanje je samo uvećao veličinu konkurentskih jedinica i skalu po kojoj se ta konkurencija vodila. Država se sada borla sa državom, a u mnogim predelima nastajale su još veće, jače i kompleksnije političke jedinice, koje uopšteno nazivamo imperijama.

Princip eliminisanja putem konkurencije

Fenomen koji je ovde ukratko skiciran – problem socijalnog ukrupnjavanja kroz uspešnu konkurenciju – kada se posmatra iz šire perspektive, niti odstupa od prirodnog oblika niti je jedinstven. To je deo ili delić borbe za opstanak koje upražnjavaju svi oblici života. Zaista, to je u domenu kulture savršen primer onog što su biolozi nazvali princip eliminacije preko konkurencije.

Kuriozitet je da su princip eliminacije kroz konkurenciju, koji je sada prizant kao glavni faktor u organskoj evoluciji, antropolozi jedva pominjali. Tek sasvim nedavno, u raspravama o Australophitecines, počeli su da se na njega pozivaju antropolozi prirode. A antropolozi kulture, koliko ja znam, ga još nisu uopšte koristili (Carneiro 1970a: vi).

Princip eliminacije kroz konkurenciju, koji je takođe poznat i kao Gausev princip, jednostavno tvrdi da dve vrste, koje zauzimaju i koriste isti deo prebivališta, ne mogu zajedno beskonačno da koegzistiraju. Pre ili kasnije jedna od njih će odstraniti drugu. Sprovedeno je puno eksperimentalnih radova da bi se ovaj princip potvrdio. Na primer, u klasičnoj seriji eksperimenata Tomas Park (Thomas Park) i njegovi saradnici stavili su dve vrste pšeničnih buba Tribolium Confusum i T. castaneum, unutar zatvorene posude. Konkurencija za hranom koja je sledila između dve vrste, uvek je jedna preživaljavala, a druga iščezavala (Park 1948). Mnogi istraživači koji su koristili različite životinjske i biljne vrste dobili su slične rezultate.

Čitalac može ovde da prigovori da je taj princip eliminacije kroz konkurenciju, kako ga biolozi nazivaju, različit od onog oblika konkurencije koji sam opisao da postoji između ljudskih društava. Nakon svega, biolozi primenjuju princip konkurentske eliminacije između različitih vrsta, dok sam ja pričam o konkurenciji unutar iste vrste.

Dovoljno istinito. Ali samo zato što je taj princip obično iskazan u smislu konkurencije između vrsta ne znači da se on ne može primeniti na konkurentske grupe između iste vrste. Postoje mnoge evidencije da može. Zapravo, biolozi se slažu da se najžešće suparništvo pojavljuje između jedinki iste vrste. Tako se biljka žitarice nadmeće za hranu intenzivnije sa susednom biljkom žitarice nego sa bilo kojim korovom (Bilings 1970: 87). Razlog je jasan. Što su po srodnosti bliže dve individue ili dve populacije, to će njihovi prohtevi za hranom biti sličniji. A ako su oni članovi iste vrste, oni će koristiti identične resurse na identičan način. Tako ako resursi koje ova dva člana eksploatišu postanu nedovoljni s obzirom na potražnju, može se očekivati da će konkurencija koje među njima nastaje biti osobito oštra. U vezi s tim, Garet Hardin (Garrett Hardin)(1961: 220) je primetio da „vrste postaju izuzetno „uspešne" kad njihova borba za opstanak prestaje da bude borba sa fizičkom okolinom ili sa drugim vrstama, i postane isključivo nadmetanje sa vlastitom vrstom."

Možda bi trebalo da se na ovom mestu kaže nešto više o odnosu raspoloživivih resursa i konkurencije, zato što je to krucijalno za problem. Konkurencija nije bestelesna platonovska ideja koja teži da sebe ostvari. Ona je prosto ishod težnje dve ili više jedinki ili populacija iz susedstva, koje teže da prežive u uslovima ograničenih resusrsa. Nadmetanje oko zemlje između ljudskih zajednica će se retko javljati sve dok su te zajednice raštrkano raspoređene u njihovom obitavalištu. Tek kada broj ljudi počne da pritiska raspoložive kapacite te zemlje slediće teritorijalni rat iz čega će proizaći njegove političke posledice osvajanja i sjedinjavanja.

Ovakvo pristupanje ratu izgleda mi realističnije i korisnije nego, na primer, model ravnoteže koji je predložio Vajda (Vayda) (1968). Dakako, s usko etnografske perspektive, zaista se može činiti da se društva bore da ponovo uspostave neku vrstu ravnoteže ili da povrate izvesne sistemske promenljive do prihvatljivih veličina. Ali sigurno kontrola homeosaze nije ono sve u ratovanju, čak i ni kod „primitivnog" ratovanja. Da je homeostaza uvek bila ishod postojanja konkurencije između ljudskih zajednica, mi bi još svi živeli u paleolitskim grupama.

Kada gledamo pun domašaj istorije kultura, ono što najviše pada u oči nije očuvanje ravnoteže, već njihovo uništavanje. Stoga pri proučа-

vanju promenljivih oblika političke organizacije, naša glavna briga neće biti usmerena na stabilnost, već na promenu. A glavna promena koju vidimo u političkoj strukturi, promena od sela do teritorije pod vlašću poglavice, države i imperije, jeste direktna konsekvenca konkurencije između ljudskih zajednica.

Evolucija ratovanja

Sukob između ljudskih zajednica je verovatno onoliko star koliko je stara i sama ljudska vrsta. U najmanju ruku, on mora da je dobro zagazio u Paleolit. Među postojećim najprimitivnijim zajednicima, ratovanje se generalno vodi iz neekonomskih razloga, kao što su odmazda za ubistvo ili vradžbine. Verovatno to važi i za vreme Paleolita, kada su ljudi živeli u nomadskim grupama, ratovanje oko resursa bilo isto tako relativno neuobičajeno. Konsekventno tome, retko se događalo da se protera grupa ili sela sa vlastite tritorije.

Sa početkom Neolita stoga nije došlo do pojave rata, već se to odigralo u kasnijim njegovim fazama, kada je broj ljudi počeo da pritiska raspoložive kapacitete zemlje; ratovanje je postalo intenzivnije i preusmerilo se na zauzimanje teritorije. Premda postoje mnoga svedočanstva koja ukazuju na veći intenzitet ratovanja u kasnijem Neolitu, po svoj prilici najbolja dokumentacija o tome postoji za severnu i centralnu Evropu. Tako je V. Gordon Čajld (V. Gordon Childe) (1967: 74) pisao da „izgleda da su najraniji stanovnici oko Dunava bili miroljubiv narod", ali „mi smo gotovo svedoci stanje rata svih protiv svih, nastalog kada je neposednuta zemlja, koja je bila pogodna za obrađivanje, postala retkost." Govoreći o istom regionu Graham Klark (Grahame Clark) (1952: 98) je primetio da su se „ljudi iz preistorije ... nadmetali u isticanju suprotnosti između ranih (miroljubivih) seljaka i kasnijih ratnika."

Inicijalne faze ovog ratovanja oko zemlje verovatno su dodvodile do proterivanja neprijatelja i okupacije njegove teritorije, bez pokušaja da se on podčini. Za ovaj stupanj borbe postoje dobri primeri u savremenoj Novoj Gvineji i pojavljuje se među plemena kao Maring (Rappaport 1968: 144), Dani (heider 1970: 131-132), Mae-Enga (Meggitt 1965: 81-82), i Chimbu (Brown 1972: 61).

Što je obradiva zemlja postajala ređa, ratovanje oko zemlje se još više intenziviralo, pogotovo u geografski omeđanim područjima. Odav-

de nije bilo lako pobeći i pobednicu su počeli da podjarmljuju poražene. U početku je to uključivalo samo nametanje plaćanje danka poraženih neprijatelja, tako da su poražene grupe gubile autonomiju samo delimično. Ali kako je rat postajao sve intenzivniji, pobednici nisu više bili zadovoljni stavljanjem svojih neprijatelja u podređen položaj, već su počeli da ih inkorporiraju u njihovu vlastitu političku jedinicu. To je bio korak od ogromne važnosti u političkoj evoluciji, jer putem osvajanja sela za selom, i područja pod vlašću poglavica, nastale su prve političke jedinice supra-zajednice. Ratovanje je stoga bio mehanizam pomoću koga je počeo da opada broj političkih jedinica u svetu.

Ostatak ovog poglavlja posvećen je istoriji ovog svođenja i projektovanju ovog trenda u budućnost.

Proces političke evolucije

Razdoblje u kome je prvi put došlo do okupljanja u supra-zajednicu bilo je po svoj prilici kasni Neolit. Ali vreme kada je to započelo prirodno je variralo od područja do područja, u zavisnosti kada je područje stiglo – ako je uopšte stiglo – do neolitskog stupnja razvitka. U područjima gde je zemljoradnja bila rano praktikovana i gde je obradiva zemlja bila geografski zaokružena, na ovo razdoblje se nije dugo čekalo. Tako je u Egiptu i Mesapotamiji udruživanje u supra-sela moglo početi 5000 g.st.e. S druge strane, tamo gde je zemljoradnja kasno stigle ili tamo gde obradiva zemlja nije bila zaokružena, kao u Amazoniji, supra-sela se nisu verovatno pojavila pre oko 1000 g.n.e.

Kada je jednom krenuo proces političkog spajanja, on se brzo odvijao. Tako se u predelima koja su bila geografski zaokružena prelaz od autonomnih sela ka državama ili čak imperijama odigrao samo za nekoliko milenijuma. U Egiptu, na primer, negde oko četvrtog milenijuma st.e. stotine sela su se spojila u oko 42 teritorijalne skupine, koje su počele da se nazivaju „nome". Ove nome su kasnije bile ponovo okupljene u kraljevstva Gornjeg Egipta i Donjeg Egipta. I na kraju, oko 2900 g.st.e. Narmer (Menes) vladar Gornjeg Egipta osvojio je Donji Egipt i po prvi put ujedinio taj celokupni region.

Smanjenje broja političkih jedinica u svetu, koje je počelo u kasnom Neolitu, nije bilo ireverzibilno. Politička ujedinjavanja često su bila krhka i kratkog života. Novo stvorene imperije često su se cepale u države iz

kojih su nastale, a države na plemenske terirorije, a one na autonomna sela. Pa ipak, posmatrano u perspektivi od nekoliko milenija, trend je bio nepogrešiv: broj nezavisnih političkih jedinica u svetu se stalno nepokolebljivo umanjivao.

Ovaj trend, koji se antropolozima čini tako očit, drugi naučnici nisu uvek rado opažali. Jedan ugledan sociolog mi je jednom napomenuo da, na primer, ta generalizacija ne može biti s obzirom da je u vreme Rimske imperije jedna država kontrolisala sve teritorije koje su se graničile sa Mediteranom, dok je danas ta teritorija raspodeljena na nekih petnaest država. Ova primedba previđa činjenica da su u vreme dok su Rimljani sami gospodarili Mediteranom u severnoj Evropi postojale stotine malih plemenskih područja, a tamo je danas samo 7 nacija. Za Evropu kao celinu je stoga neto efekt supstantivno smanjivanje broja nezavisnih političkih jedinica od vremena Rimljana.

Ako pogledamo na neko drugo mestu u svetu, vidimo isti fenomen. Malo je regiona koji su manje politički ujedinjeni danas nego što su to bili pre nekoliko hiljada godina, i ako u razmatranje uzmemo celokupno područje zemljine kugle, trend u pravcu političkom ujedinjenju važi.

Stopa opadanja broja političkih jedinica

S obzirom na datu činjenicu da je broj autonomnih političkih jedinica u svetu opao, želeli bismo da nešto saznamo o stopi po kojoj se to dogodilo. Ali to odrediti nije lak zadatak. Da bi to učinitli potrebne su nam konkretne cifre da bi ih ucrtali u dijagram, a takve cifre ne postoje. Možemo da napravimo samo najgrublje procene kakve bi one bile. Još uvek postoji izbor između grube aproksimacije i nikakve aproksimacije, a negde se mora početi.

Pre nego što pokušamo takve procene, moramo bliže pogledati problem kojim se bavimo. Prvi problem je donošenje odluke o datumu u istoriji kada je ukupan broj autonomnih političkih jedinica u svetu bio najveći. Čak i kada napravimo razumne pretpostavke da je svaki region u svetu dospeo do najvećeg broja autonomnih političkih jedinica u razdoblju srednjeg Neolita, pre nego što su osvajački ratovi smanjili njihov broj, moramo imati na umu da je ovo „razdoblje srednjeg Neolita" dostignut u različita vremena, na različitim mestima. Zbunjujući efekt ovog procesa jeste to da je broj političkih jedinica u nekim predelima opadao, dok se u drugim uvećavao.

Naravno, jednostavana logika nolaže da mora da je postojalo neki određeni datum je taj broj nezavisnih političkih jedinica dostigao vrhunac, i mi se moramo odvažiti na nagađanje kada se to odigralo. To mora da je bilo nakon 3000 g.st.e.,budući da najveći broj obradivih regiona u svetu nije dospeo u razdoblje srednjeg Neolita pre tog vremena. S druge strane, taj datum je, nema sumnje, bio pre 1000 n.e., budući da je od tog doba osvajačko ratovanje drastično smanjilo broj autonomnih sela u svetu. Zbog nedostatka nekog elegantnijeg modela, podelimo tu razliku između 3000 g.st.e. i 1000 g.n.e. i uzmimo 1000 g.st.e. kao vreme u kome je broj autonomnih jedinica u svetu bio najveći.

Sve do ovog datuma (ako je naša procena korektna) umnožavanje autonomnih sela prevazilazilo je spajanje ovih sela u plemenska područja, i ovih područja u države. Stoga do tog doba ukupan broj autonomnih političkih jedinica u svetu uvećavao. Oko tog datuma – 1000 g.st.e. – ravnoteža je trenutačno uspostavljena između umnožavanja i spajanja; ali od tog doba naovamo, spajanje je počelo da nadmašuje umnožavanje i stoga je ukupan broj nezavisnih političkih jedinica počeo da opada.

Ma koliko grubo razrešili to pitanje, potrebno da razmotrimo sledeće: koliko je autonomnih političkih jedinica postojalo 1000 g.st.e. Da bi odgovorili na ovo pitanje moramo prvo znati kolika je bilo stanovništvo u svetu u to vreme. Džulijan Haksli (Julian Huxley) (1950: 39) je procenjivao da je negde između 1000 g.st.e. i 500 g.st.e. stanovništvo u svetu nrojalo oko 80 miliona. Ako su ovih 80 milona jedinki živele u autonomnim selima koja su prosečno imala 100 jedinki (što je razumna procena za neolitska sela), broj autonomnih političkih jedinica u svetu 1000 g.st.e. bio bi oko 800.000.

Ipak, 1000 g.st.e. oblikovanje države je bilo uveliko u toku u nekoliko delova sveta, tako da nisu sva postojeća sela bila autonomna. Mnoga od njih su oblikovala delove plemenskih područja, država i čak imperija. Stoga se broj 800.000 mora umanjiti. Ali koliko? Ovde opet moramo da nagađamo. Meni izgleda verovatno da je 1000 g.st.e. supstancijalno veći broj sela u svetu bio još uvek autonoman, nego broj sela uključenih u područja plemenskih poglavica, država ili imperija. Ako uzmemo da su tri četvrtine sela bila još uvek nezavisna, to čini cifru od 600.000 autonomnih političkih jedinica koje u to vreme postoje.

U najmanju ruku imamo cifre potrebne da napravimo dijagram. Uza sve to, zbog nagađanja koja su ovde obuhvaćeena, izgleda varljivo

pokušavati da se načine serije procena o broju nezavisnih političkih jedinica u kratkom intervalu izemeđu 1000 g.st.e. i našeg doba. Umesto toga napravimo još jednu procenu vsrednjeg datuma između 1000 g.st.e. i sadašnjeg doba, naime 500 g.n.e.

Čak i ako su nezavisna sela nastavila da se umnožavaju nakon 1000 g.st.e. (a ona su verovatno to činila čak i brže nego ikada pre toga), stopa po kojoj su se ta sela uključivala u područja vlasti poglavica, a ova u u države, je nesumnjivo rasla još brže. Neto efekat je bio supstantivno umanjivanje broja autonomnih političkih jedinica između 1000 g.st.e. i 500 g.n.e.

Koliko je bilo to umanjivanje? Ovu procenu je ponovo teško dati. Čini se da je oko 500 g.n.e. najveći broj gusto nastanjenih oblasti u svetu bio blizu nivoa državne političke organizacije, ili na njenom nivou. Ipak, značajan broj velikih područja, kao što je Amazonija i Severna Amerika severno od Meksika, je još uvek bio na nivou autonomnih sela. Uzmimo da je tokom 1500 godina koje su sledile nakon 1000 g.st.e. došlo do dvotrećinskog smnajivanja broja nezavisnih političkih jedinica u svetu, tako da se 500 g.n.e. broj smanjio od 600.000 na nekih 200.000.

Između 500 g.n.e. i današnjih dana opadanje u broju nezavisnih političkih jedinica se nastavilo u gotovo svakom regionu sveta. Evropa nam nudi upadljiv primer: „Pre Vestfalskog ugovora (1648) u okviru nemačkog naroda postojalo je devet stotina suverenih država, a nakon njega broj se smanjio na tri stotine pedeset. Kada je osnovana Nemačka konfederacija 1815, broj je bio trideset i šest; na kraju, 1871 postojala je samo jedna suverena država." (Ogburn 1964: 151).

Približavajući se modernom dobu, mi smo bar u stanju da smestimo neke pouzdane cifre na dijagram. Tako je 1939. broj nezavisnih zemalja u svetu 76 (Hart 1948: 398), a 1976 cifra je bila 157 (World Almanac 1976: 593-670). Iscrtavajući naše četiri cifre na polu-logaritamski papir dijagrama, dobijamo krivu koja je pokazana na slici 1.

Uprkos nesigurnosti u pogledu ranijih cifara na dijagramu, opšti trend je toliko očevidan da on ne bi bio ozbiljno uzdrman, čak i kada bi se ove cifre udaljavale i za 100.000 ili više. I ne samo da se radilo o smanjenju broja autonomnih političkih jedinica u svetu; ta tendencija se ubrzavala. Potpuno je očito da je stopa smanjenja broja nezavisnih političkih jedinica između 500 g.n.e. i 1976 g.n.e. bila mnogo veća nego što je bila između 1000 g.st.e. i 500 g.n.e.

Kako je objašnjenje za takvo ubrzavanje? Verovatno je uticalo nekoliko faktora, ali najvažniji izgleda da je sledeći: Sve dok su ratujuće jedinice u regionu sve bile male i otprilike iste veličine, teško je jedna osvajala drugu. Ali kada je osvajanje počelo i kada su nastale značajne disproporcije u veličini susednih političkih jedinica, većim političkim jedinicama postalo je lakše da pobede i apsorbuju manje. A ova prednost se progresivno umnožavala, što se disproporcija u veličini među ratujućim jedinicama uvećavala. Tako, na primer, kada je jednom Imperija Inka zadobila određenu veličinu, nije više bilo prepreka da ona postane još veća.

Slika 1 Smanjenje broja političkih jedinica u svetu od 1000 g. st.e.

(Logaritamska skala)

Broj autonomnih političkih jedinica u svetu
Datum

Uvećanje po veličini političkih jedinica

U ovom eseju sam usmerio pažnju na smanjenje broja autonomnih političkih jedinica tokom vremena. Druga strana medalje je kako su se političke jedinice smanjivale u broju, tako se uvećavale po veličini. Ovo uvećavanje veličine država zainteresovalo je one naučnike koji su posmatrali dugoročne kvantitativne aspekte političke evolucije. Da vidimo šta je učinjeno na tom području.

Koristeći istorijski atlas Hornel Hart (Hornell Hart) (1948) je izmerio područja gde su se imperije sukcesivno raspadale i uneo ova područja na dijagram u odnosu na vreme. Unoseći u dijagram veličine imperija od Sargona II 2.400 g.st.e. do SSSR u 1944, on je dobio zadubljenu rastuću krivulju, koju je interpretirao kao brzi rast faze logističke krivulje koja će se konačno poravnati kada dostigne maksimalnu veličinu (Hart 1948: 398).

Raul Narol (Raoul naroll) (1967) je koristio razrađenu proceduru koja je uključivala poređenje područja najvećih imperija u periodima od uzastopnih 500 godina od 2500 g.st.e. do danas. Lui Marano (Louis Morano) (1973) je uzeo Nerolove podatke o područjima imperija, uneo ih u dijagram

i izveo seriju linija regresije koje za njih važe. I Narolov i Moranov cilj je bio da predvide kada će se odigrati potpuno političko ujedinjenje i nastati svetska država. Sada ćemo našu pažnju okrenuti ka ovom problemu.

Političko ujedinjenje sveta

Nakon što smo sasvim ukratko pratili trag istorije opadanja broja političkih jedinica, vreme je da projektujemo ovaj trend u budućnost da bi videli šta bi mogli da anticipiramo. Kulminacija ovog trenda je, naravno, ujedinjavanje preostalih nezavisnih nacija u jednu svetsku državu. Da li će se to ikada postići? A ako hoće, kako će se to dogoditi i kada?

Ideja o svetskoj državi je odavno intrigirala ljudsku vrstu. U svojoj čuvenoj poemi „Locksley Hall", napisanoj 1842., Tenison (Tennyson) je imao viziju „Parlamenta Čoveka, Svetsku Federaciju." Pedeset godina kasnije, francuski sociolog Pol Lafarg (Paul Lafargue) (1891: 160) je predvideo dolazak „političkog jedinstva ljudske vrste, jedinstva koje će biti zasnovano na ostacima postojećih nacionalnih jedinica." Poslednjih godina bilo je mnogo rasprava o svetskoj državi, na kojima je isticana potreba za njom, ali u isto vreme i prepoznavale prepreke na tom putu. Na primer, Lezli A. Vajt (Leslie White) (1959: 515) je pisao:

Danas smo u trci između nacionalnih rivaliteta, na jednoj strani, sa njihovim dragocenim suverenitetima, ideologijama i idealima, koji prete da nas sve progutaju u beznadežnoj orgiji zajedničkog uništenja; i, na drugoj strani, tropizmatičkog okupljanja u svrhu jednog efikasnog i moćnog globalnog sistema, sa kojim naša sadašnja civilizacija može biti sačuvana, a jedna profinjenija i plemenitija sagrađena u budućnosti ..... Vreme odluke verovatno nije daleko.

Stoga postoji osećanje da je svetska država na vidiku. Ako do nje dođe, kako će se to postići? Izgleda da postoje samo dve mogućnosti. Jedna je da će do nje doći putem dobrovoljne predaje postojećih nacionalnih suvereniteta jednoj svetskoj vlasti. Oni koji veruju u ovaj ishod obično smatraju Ujedinjene nacije kao organizaciju za koju je logično da bude transformisana u svetsku vladu. No, u 30-godišnjoj istoriji UN njeni članovi nisu pružili dokaze da su voljni da predaju bilo koji supstancijalni deo svojih pojedinačnih suvereniteta. Naprotiv, oni su su ih se uporno držali. Čak i kod povremenih pokušaja da se ispitaju uslovi unutar granica neke države stavljan je veto od strane te države da je reč o „mešanju u njene unutrašnje stvari."

Da li „novo nastajuće nacije" nude bilo kakvu nadu u tom smislu? Evidentno ne. Narodi ovih nacija, toliko dugo lišenih nezavisnosti od strane kolonijalnih gospodara, ušli su u UN s namerom da sprovode njihov teško dobijene suverenitete, a ne da ih prepuste nekoj novoj supra-nacionalnoj vlasti.

Ako svetska država neće biti ostvarena miroljubivom predajom nacionalnih suvereniteta, onda do nje može doći samo preko istog onog procesa preko koga su stvarene i proširivane države u prošlosti – naime, ratom.

Ali, da li će svetska država stvarno nastati putem rata? Čak i teoretičari koji su smatrali da je rat prvi pokretač u nastanku i rastu država, bili su neskloni da ratu pripišu takvu ulogu. Na primer, Herbert Spenser je pisao: „(stepen) socijalne evolucije koji je morao da se dosegne kroz sukobe jednog društva sa drugim, već je postignut; i tu se ne može se očekivati dalja korist ... Od rata se zadobilo sve što je on mogao da dâ" (1899: 665, 664).

I mnogi savremeni pisci, zastrašeni zbog mogućnosti ogromnog razaranja koje bi rezultiralo iz atomskog rata, odbijaju da daju bilo kakvu sugestiju u smislu da bi takav rat doneo napredak u socijalnoj evoluciji. Zaista, često se tvrdi da su već sami izgledi za takvu katastrofu dovoljni za odvraćanje od njega. Ipak, činjenica da su, uprkos anticipiranim konsekvencama nuklearnog rata, dve glavne svetske sile došle opasno blizu do njega – za vreme kubanske krize zbog projektila – čini taj argument neubedljivim. Mogućnost nekog novog svetskog rata je nesumnjivo smanjena postojanjem atomskog oružja, ali ona nije u potpunosti odstranjena.

Koristeći kao izvor teorije koju smo ranije predstavili, princip eliminacije kroz konkurenciju navodi nas da očekujemo da će se ratovi ponovo događati, sve dok budu postojale nezavisne nacije. I to će važiti kao istinito kako za ratove između jačih nacija tako i između slabijih. „Miroljubiva koegzistencija" se tako čini kao privremen i nesiguran uslov koji će pre ili kaksnije ustupiti mesto oružanom sukobu među glavnim silama.

Kada će doći do političkog ujedinjenja?

Konačno pitanje koje treba da razmotrimo glasi: Ako se odigraju glavni ratovi, a izbegne nuklearno razaranje i ako dođe do političkog ujedinjavanja sveta, kada će se to dogoditi? Pogledajmo šta su tri pomenuta teoretičara imali da kažu u pogledu tog ishoda?

Premda se Hart bavio sa uvećanjem veličine nacija tokom vremena, on nije pravio predviđanja kada će se svetska država pojaviti. Zaista, on je čak propustio da to pitanje postavi. Narol je razmotrio to pitanje: zapravo, procena vremena dolaska svetske države je bio jedan od njegovih glavnih ciljeva. Njegovi zaključci povodom tog pitanja predstavljeni su u obliku verovatnoća da će se svetska država uspostaviti određenog datuma (Naroll 1967: 98):

Datum	Verovatnoća svetske države datog datuma
2125 g.n.e.	.40
2250 g.n.e.	.64
2375 g.n.e.	.79
2500 g.n.e.	.87
2650 g.n.e.	.92
2750 g.n.e.	.95

Tako, na primer, Narolovo je predviđanje da će do 2500 g.n.e. biti 87 od 100 šansi da će se pojaviti svetska država.

Marano koristi Narolove podatke o imperijama, ali je njegov pristup problemu drugačiji. On postavlja pitanje, „Ako se trend ka većim područjima nad kojima upravlja jedna vlada nastavlja, u kojoj tački budućnosti se može očekivati da količina površina najveće imperije biti jednaka ... ukupnom naseljenoj površini planete? (1973: 37) Da bi odgovorio na to, on na polulogaritamskom grafičkom papiru ucrtava područja najvećih imperija, od Akadske imperije 2100 g.st.e. do Britanske imperija iz 1918 g.n.e., naspram vremena i izvlači liniju regresije. On nalazi da kada se linija produži, ona preseca cifru od 134.680.000 (ukupno naseljeno područje sveta u kadratnim kilometrima) oko 3500 g.n.e. On iz ovoga zaključuje da je „Narolov projekcija datuma (verovatnoća .79 svetske države za 2375 g.n.e.) preuranjena za čitav milenijum ..."(1973: 38)

Naš vlastiti postupak za određivanje najverovatnijeg datuma političkog ujedinjavanja sveta se razlikuje i od Narolovog i od Maranovog. Umesto ucrtavanja imperija koje se sukcesivno uvećavaju, mi smo ucrtali smanjujući broj politički autonomnih jedinica. I da bi predvideli kada će se pojaviti jedna svetska država, mi notiramo gde opadajuća kriva seče vrednost 1 horizontalne ose. Gledajući nazad na Figuru 1, gde je napravljena takva grafika, vidimo da kriva seče vrednost jedan negde

oko 2.300 g.n.e. Naše predviđanje je stoga mnogo bliže Narolovom nego Maranovom.

Ekstrapolacija kriva u budućnost je uvek riskantno, pogotovu kada je malo tačaka kroz koje je kriva povučena i kada su one problematične. Ipak, prosuđivanje nastanka svetske države na osnovu opšteg trenda grafikona nije nešto daleko. Zaista, njeno pojavljivanje mora biti pre stvar vekova ili čak dekada, a ne milenija.

Posmatrano u najširoj perspektivi, tendencija političke evolucije upada u oči. Jer 99.8 procenata ljudske istorije ljudi su živeli isključivo u samostalnim grupama ili selima. Na početku Paleolita broj autonomnih političkih jedinica mora da je bio mali, ali oko 1000 g.st.e. popeo se na nekih 600.000. Onda je zbilja počelo udruživanje u supra-selo i u jedva tri milenija broj autonomnih političkih jedinica je pao od 600.000 na 157. U svetlu ovog trenda kontinuirano smanjivanje od 157 na 1 izgleda ne samo neizbežno, već i veoma blizu.

Literatura

Aberle, David F.
1968 General Discussion. U M.Fried, M. Harris, and R. Marphy (eds.), War:The Anthropology of Armed Conflict and Agression, Garden City, N.Y.: Natural History Press.
Altekar, A.S.
1955 State and Government in Ancient India. Banaras: Motial Banarsidass.
Billings, W. D.
1970 Plants, Man and the Ecosystem, 2nd ed. Belmont, Calif.: Wadsworth.
Birdsell, Joseph B
1972 Human Evolution, Chicago: Rand McNally.
Bloch, Leo
1942 Instituciones Romanas, 2nd ed.Translated by G. Zotter. Barcelona: Editorial Labor, S.A.
Boas, Franz
1945 Race and Democratic Society, New York: J.J. Agustin.
Brown, Paula
1972 The Chimbu: A Study of Change in the New Guinea Highlands Cambridge, Mass.: Schenkman.

Carneiro, Robert, L.
1970a Foreword, U K.F. Otterbein, The Evolution of wae, New Haven: HRAF Press.
1970b A Theory of the Orign of the State, Science 1969: 733-738.
Chagnon, Napoleon A.
1968 Yanomamö, the Fierce People, New York: Holt, Rinehart and Winston.
Childe, V. Gordon
1967 What Happend in History, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
Clark, Grahame
1952 Prehistoric Europe: The Economic Base. New York: Philosophical Library
Gause, G. F.
1934 The Struggle for Existance, Baltimore: Wiliams and Wilkins.
Gilbert, O., T.B. Reynoldson and J. Hobart
1952 Gause's Hypothesis: An Examination, Journal of Animal Ecology 21: 310-312.
Hardin, Garrett
1960 The Competitive Exclusion Principle, Science 131: 1292-1297.
1961 Nature and Man's Fate, Mentor Book, New York: New American Library.
Hart, Hornell
1948 The Logistic Growth of Political Areas, Social Forces 26: 396-408.
Heider, Karl
1970 The Dugum Dani, Viking Fund Publications in Anthropology No. 49. New York: Wenner-Gren Foundation.
Howells, William
1973 Evolution of the Genus Homo, Reading, Mass.: Addison-Wesley.
Huxley, Julian
1950 Population and Human Destiny, Harper's Magazine 201: 38-46.
Kennedy, Robert, F.
1969 Thirteen Days: A Memoir of the Cuban Missile Crisis, Signet Book, New York: New American Library.
Lafargue, Paul
1891 The Evolution of Property, London: Allen and Unwin.
Marano, Lois A.
1973 A Macrohistoric Trend toward World Government. Behavior Science Notes 8: 35-40.

Meggitt, Mervyn J.
1965 The Lineage system of the mac-Enga of New Guinea, New York:Barnes and Noble.
Naroll, Roul
1967 Imperial Cycles and World Order, Peace Research Society Papers 7: 83-101.
Ogburn, William F.
1964 On Inventions and the State, In William F.Ogburn, On Culture and Social Change' (ed. Otis Dudley Duncan). Chicago: University of Chicago Press.
Park, Thomas
1948 Experimental Sudies of Interspecies Competition. I. Competition between Populations of the Flour Beetles. Tribolium confusum Duval and Tribolium castaneum Herbst. Ecological Monographs 18: 265-308.
Petrie, W. M. Flinders
1923 Social Life in Ancient Egipt, London: Constable.
Pressat, Roland
1971 Population, Translated by Robert and Danielle Atkinson, Baltimore: Penguin Books.
Rappaport, Roy A.
1968 Pigs for Ancestors, New Haven: Yale University Press.
Sangermano, Father
1843 The Burmese Empire a Hundred Years Ago, as Described by Father Sangermano (ed. John Jardine), Westminster: Archibald Constable.
Spencer, Herbert
1899 The Principles of Sociology, Vol. 2. New York: Appleton
Steward, Julian H
1955 Some Implications of the Symposium, In Irrigation Civilizations: A Comparative Study. Social Science Monographs No.1. Washington, D.C.: Pan American Union.
Sussman, Robert W.
1972 Child Transport, Family Size, and Increase in Human Population during the Neolithic, Current Anthropology 13: 258-259.
Toynbee, Arnold J.
1966 Foreword, In Garcilaso de la Vega, Royal Commentaries of the Incas. Part 1. Translated by H. v. Livermore. Austin: University of Texas Press.

Vayda, Andrew P.
1968 Hypotheses about Functions of war. In M. Fried, M. Harris, and R. Murphy (eds), War: The Anthropology of Armed Conflict and Agression, Garden City, N.Y.: Natural History Press.
White, Leslie A.
1949 Ethnological Theory, In R.W. Sellars,V.J. McGill, and M. Farber (eds.), Philosophy for the Future, New York: Macmillan.
1959 Review of Hans Thirring, Energy for Man: Windmills to Nuclear Power, and Norman Lansdell, The Atom and the Energy Revolution, American Anthropologist 61: 513-515.
World Almanac
1976 The World Almanac and Book of Facts, New York and Cleveland: Newspaper Enterprise Association.
Wright, Henry T., and Gregory A. Johnson
1975 Poppulation, Exchange, and Early State Formation in Southwestern Iran, American Anthropologist 77: 267-289.

S engleskog preveo: Dragan D. Lakićević

Treći deo
MIT, TRADICIJA I AUTORITET

Henri Tjudor (Henry Tudor)

POLITIČKI MIT

Proučavanje političkih mitova

Pitanje na čemu se zasniva politički mit okruženo je prevelikom zbrkom da bi se na njega mogao dati kratak odgovor. Ipak, možemo započeti uklanjanjem mišljenja, koje je veoma rasprostranjeno, ali koje vodi u pogrešnom pravcu. U običnoj upotrebi termin „mit" stoji za bilo koje verovanje koje nije zasnovano na činjenici. Govori nam se da je mit izmišljotina ili iluzija, pre proizvod fantazije i želja, nego rezultat bilo kakvog ozbiljnog pokušaja da se zahvati svet u kome živimo; a da su politički mitovi jednostavno izmišljotine ili iluzije o političkim stvarima. Nema ničega rđavog u korišćenju tog termina u ovom popularnom smislu – pod uslovom da se koristi kao termin koji se pogrešno upotrebljava i bez pretenzije na akademsku strogost. Neko ko proučava politiku, naravno, ima pravo da smatra dati skup verovanja kao neistinit; ali njegov posao nije da takva verovanja javno negira. Njegov posao je da odredi o kavoj je vrsti verovanja reč, da preispita njihovu logičku strukturu i da objasni zašto ih ljudi, koji ih se drže, smatraju istinitim. A u tom poduhvatu neodređeno jr koliko i tendeciozno koristiti termin „mit" kao sinonim za „iluziju". Ima isto tolilo različitih vrsta iluzije koliko i vrsta verovanja. I zaista, neki će tvrditi da, budući da bilo koje praktično poimanje sadrži apstrakciju od realnosti, i stoga i njeno iskrivljavanje, *sva* praktična verovanja su fundamentalno iluzorna. Želeli mi ili ne da idemo ovako daleko, očito je da, ako želimo da koristimo termin „mit" u nekom preciznom smislu, moramo mu dati značenje koje nam omogućava da pravimo razliku između verovanja koja su mitovi i verovanja koja to nisu.

Nažalost, to niukom slučaju nije lak zadatak. Istina je da istraživači klasikične starine, narodnih tradicija, i antropolozi uzimaju da taj termin predstavlja dosta dobro definisane klase tradicionalnih bajki. Ali literatura o mitovima (u ovom smislu) je izuzetno raznovrsna i teško se može procenjivati. Još od Platonovog vremena, mitovi klasične anti-

ke su bile predmet detaljnog istraživanja, a u osamnaestom veku, rani etnografi su svojim radovima proširili to polje uključivši mitove savremenih urođenika. Od tada, specijalisti iz različitih disciplina smataratli su mitove kao nešto što spada unutar njihovog područja. Neki su uzeli mitologiju kao podvrstu uporedne lingvistike; drugi su videli mitove kao oblik religioznog osećanja; Frojd (S. Freud) i Jung (G. Jung) su razvili psihološku teoriju mita; Kasirer (Cassirer) je za mit tvrdio da ima status važnog simboličkog oblika; a socijalni antropolozi, od Malinovskog (Malinowski) do Levi-Strosa (Levi-Strauss), koristili su proučavanje mitova da bi proverili i ilustrovali svoja različita stanovišta. Mnoga od obavljenih istraživanja poseduje temeljnu vrednost za proučavalaca politike, ali ne na način koji je direktan i očigledan; jer je činjenica da su se, do skora, eksperti za mitologije držali svog tradicionalnog lovišta i nisu se bavili korišćenjem mitov u političkim dokazivanjima. Ovo zapostavljanje se može delimično pripisati onom nesamopouzdanju koje svako specijalizovano znanje s pravom prouzrokuje. Ipak, to je imalo za posledicu da je najveći broj teorija mitova bio zasnovan na materijalima koji vuku poreklo iz veoma drevnih ili veoma primitivnih društava, to jest iz društava bez znatnog političkog iskustva.

Politički mitovi su, po svojoj prirodi, osobine naprednih društava; a proučavanje takvih mitova je ostavljeno istoričarima koji po pravilu poseduju samo površno poznavanje specijalizovane literature o mitologiji. Uprkos tome, veliki deo korisnog rada je obavljen. Kon (Cohn) i Habsbaum (Hobsbawm) (između ostalih) ispitali su ulogu eshatoloških mitova u seljačkim ustancima; Kristofer Hil (Christopher Hill) je pisao o engleskom mitu iz sedamnaestog veka o Normanskom jarmu: a Galinskijev (Galinsky) *Enej, Sicilija i Rim* je poslednjih u dugoj seriji izuzetnih dela Mitu o osnivanju Rima. Ali, istoričari su neskloni da spekuliraju, i niko od njih nije do sada ponudio opštu teoriju mita, teoriju koja bi mogla da se poredi sa onim teorijama koje su razvili specijalisti iz drugih disciplina.

Naučnici koji se bave političkim naukama učinili su uočljivo malo u popunjavanju ove praznine. I zaista, najintresantniji pokušaj da se elaborira pojam političkog mita može se naći u Sorelovim (Sorel) *Razmišljanjima o nasilju.* Ovde se Sorel uglavnom bavi činjenicom da ljudi koji učestvuju u oružanim narodnim ustancima obično pokazuju visok stepen hrabrosti i spremnosti za samožrtvovanje, koje se ne može obra-

zložiti u usko pragmatičkom smislu. Zašto bi, nakon svega, ljudi trebalo da rizikuju svoje živote za neku stvar, koje im očito pruža veoma malo ili baš ništa? Sorel ima jasan odgovor. Takvi ljudi, tvrdi on, nisu nadahnuti pragmatičkim razmišljanjima; oni su nagnani na delanje od strane *pouvoir moteur* velikog mita, vizije koja im dopušta da „sebi predoče nastupajuću akciju kao bitku u kojoj će njihova stvar sigurnao trijumfoati".[1] Po Sorelovom stanovištu Marksovo (K. Marx) očekivanje proleterske revolucije i sindikalni pojam generalnog štrajka bili su ove vrste mitova; a to su bili i mileniarististička učenja rane hrišćanske crkve.

Po Sorelovom shvatanju obeležje mita je da on obezbeđuje viziju budućnosti koja daje grub, ali praktičan smisao sadašnjosti. On daje ljudima čvrsto uporište u odnosu na koje oni mogu izraziti svoja osećanja i objasniti svoje iskustvo. Tipično za njega je da svaki sukob u sadašnjosti sagledava kao preludij za odlučujuću bitku, kojoj je predodređeno da se odigra u budućnosti. Katolici, kaže nam Sorel, „su uvek slikali istoriju Crkve kao niz bitaka između Satane i one hijerarhije koju podržava Hristos; svaka nova teškoća koja se pojavi samo je epizoda u ratu koji se mora konačno završiti pobedom katolicizma.[2] Slično, za sindikalističke radnike, svaki sukob u sa poslodavcima postaje „avangardna borba", dalji korak na putu apokalipse u kojoj će buržoazija da se suoči sa svojim sudnjim danom.[3] Tako dosegnnuto razumevanje je, nema sumnje, poprilično jednostavno. Ono stavlja sve suprotnosti u oštar kontrast i ne ostavlja prostora za ono što Sorel naziva „pomirenje suprotnosti u profesorskim okolišenjima".[4] Ali ono ima važnu prednost da razjašnjava ljudsko iskustvo a da ne ometa ljudsku volju za delanjem.

Poenta koju je Sorel posebno gorljivo istakao jeste to da premda mnogi mitovi sadrže utopijske elemente, mit kao takav ne bi trebalo mešati sa utopijskim mišljenjem. „Utopija je", napomenuo je, „intelektualni produkt; ona je delo teoretičara koji, nakon što su opservirali poznate činjenice i o njima raspravljali, nastoje da uspostave model u odnosu na koji mogu da vrše poređenje postojećeg društva." Utopije su programi za reforme. O njima se može raspravljati „kao o bilo kom drugom socijalnom ustrojstvu" i mogu biti opovrgnuti „time što se pokaže da je ekonomski sistem, na kome one počivaju, inkompatibilan sa neop-

---

[1] Georges Sorel, Reflections of Violence, Collier Books, New York, 1961, str. 41-2.
[2] Ibid., s.42.
[3] Ibid., s.78.
[4] Ibid. s. 123.

hodnim uslovima moderne proizvodnje". U tom pogledu mitovi su nešto sasvim različito. Oni opisuju budućnost, ne kao mogući društveni poredak, već kao katastrofičan događaj. Oni nisu „opisi stvari, već izrazi odlučnosti da se dela".[5] Njihova svrha je da probude „sve najjače sklonosti naroda, partije ili klase koje im stalno dolaze na um sa upornošću instikata u svim životnim okolnostima"; a njihov efekt se sastoji u tome „da nadama za neposrednu akciju daju izgled potpune stvarnosti, uz čiju pomoć ljudi mogu lakše, nego uz pomoć bilo kog drugog metoda, da reformišu svoje želje, strasti i mentalnu aktivnost".[6] Ukratko, daleko od toga da sadrži listu reformi koje bi trebalo da budu sprovedene, mit „suočava čoveka sa katasrofom".[7] A to verovanje da će se katastrofa zaista dogoditi nije zasnovano na bilo kakvoj analizi sadašnjeg stanja stvari; ono se pojavljuje na osnovu sposobnosti mita da baci svetlo na praktično iskustvo onih kojima je upućeni. Ono je, u osnovi, stvar vere; tu leži njegova snaga. Zato što mit nema ništa specifično da predloži i ne daje razlog za ono što tvrdi, on ne izmiče kritičkim nastojanjima „intelektualističke filozofije". Za razliku od programa zasnovanog na predviđanjima, mit ne može biti opovrgnut.[8]

Sorelova zapažanja o mitu nisu privukli veliku pažnju u akademskom svetu. Izvesno, ona nisu izazvala neku značajniju polemiku; i premda je mitologija cvetala na drugim poljima, ona je venula u političkim studijama u toj meri, da je Lasvel (Lasswell) 1939. mogao napisati: „U skorašnjoj upotrebi termin „mit" se nepristrasno koristi da referiše na bilo koje geslo u čije ime društvene grupe pokušavaju da napreduju ili da brane svoju poziciju u društvu."[9] Ne samo da se ova upotreba pokazala kao nešto isuviše neodređeno da bi bila od pomoći (uprkos Lasvelovim kasnijim pokušajima da je poboljša), već ona ima malo veze sa onim šta istoričari i antropolozi danas shvataju pod „mitom". Fridrih (Friedrich) i Bžežinski (Brzezinski) su ipak predložili alternativu koja više obećava. „Mit", kažu oni, „je tipična priča koja se bavi prošlim događaji-

---

[5] Ibid., s. 50. Vidi takođe R. Bastide, „Mithes et utopie",Cahiers Internationaux de Sociologie, VII, Jan.-June, 1960, no. 28, str. 3-12.

[6] Sorel, op. cit., s.125.

[7] Ibid., s. 46, fusnota 31.

[8] Ibid.,s.52.

[9] H. D. Lasswell, The Analysis of Political Behaveur, An Empirical Approach, London, Routledge & Kegan Paul, (Fourth Impression) 1966, s. 197. Vidi *takođe H.D. Lasswell and A. Kaplan, A Framework for Political Inquiry, London, Routledge & Kegan Paul, 1952, str. 116 ff.*

ma, dajući im posebno značenje i važnost za sadašnjost i time pojačava autoritet onih koji su u datoj zajednici na vlasti."[10] Staljinova retroaktvna rekonstrukcija Oktobarske revolucije je u tom smislu mit, kao što je mit i nacističko pozivanje na navodno arijevsko poreklo nemačkog naroda.

Analiza Fridriha i Bžežinskog je možda isuviše ograničena na materijal kojim se bavi; ali ona nas usmerava na pravi put. Pre svega, Sorelov pojam mita kao vizije buduće katastrofe isključuje iz mita sva učenja koja nisu čisto eshatološkog karaktera. Mit o osnivanju Rima, na primer, se ne uklapa u Sorelovu definiciju kao što se ne uklapa ni Mit o normanskom jarmu, afrički mit o Velikom putovanju ili američki mit o Očevima osnivačima. U svim ovim mitovima zaista postoji kritičan događaj u odnosu na koji ljudi mogu da urede svoje postojeće aktivnosti, ali događaji o kojima je reč su bili shvaćeni kao da su se dogodili u prošlosti. Stanovište koje zastupaju Fridrih i Bžežinski nam bar dopušta da uključimo ova učenja kao u istinske mitove.

Ali važnije od ovoga jeste njihovo naglašavanje dve poente,koje bi mnogi savremeni antropolozi smatrali krucijalnim za bilo koji odgovarajući pojam mita: oni insistiraju da je mit saopšten, ne u cilju da zabavi, već u nameri da pospeši neku praktičnu svrhu; i oni jasno stavljaju na znanje da je mit, po definiciji priča, to jest prepričavanje događaja u dramatičnom obliku. Biće nam od koristi ako imamo na umu ove dve stvari, jer mnogo toga će, u raspravi koja sledi, biti posvećeno proučavanju implikacija koje iz njih slede. Ipak, za trenutak, dopustite mi da istaknem, da iako je mit uvek priča, on iz tog razloga nije čista izmišljotina. Invazija na Englesku od strane Normana, Američki rat za nezavisnost i Veliko putovanje Afrikanera su događaji koji su se zaista odigrali; ali to ih nije sprečilo da postanu predmet političkih mitova. Sugeriram da je mit interpretacija onoga što tvorac mita (s pravom ili bez prava) smatra nepobitnom činjenicom. On je sredstvo koje ljudi usvajaju da bi se uhvatili u koštac sa stvarnošću; i možemo reći da je data priča mit, ne na osnovu količine istine koju sadrži, već na osnovu činjenice da se *veruje* da je istinita, i iznad svega, na osnovu dramatičnog oblika u koji je ukalupljeno.

Ostaje samo da dodamo da, s formalne tačke gledišta, ne postoji ništa što bi izdvajalo politički mit. Vrste pretpostavki i rezonovanja koje su nađene u političkim mitovima su iste kao i one pronađene u bilo kojim drugim vrstama mitova. Ono što karakteriše politički mit je njegov

predmet rasprave. Upravo kao što se mitovi o prirodi bave prirodnim fenomenima, a religiozni mitovi bogovima i njihovim obožavanjem, tako se politički mitovi bave politikom. Proučavanje političkih mitova je, drugim rečima, grana opšte mitologije; a ako naše shvatanje političkih mitova treba da bude smisleno zasnovano, mora se uzeti u obzir, ne samo najveću moguću raznovrsnost primera, već i ono šta su proučavaoci mitova rekli o prirodi mitskog mišljenja kao takvog.

Alegorijske i euhemeričke teorije mita

U klasičnoj antici spekulacija o mitolovima je bila prvo potaknuta sumnjom koja se javila u odnosu na postojanje bogova. Već u šestom veku stare ere Ksenofan je tvrdio da bogovi, kako su ih opisali Homer i Hesiod, nisu ništa drugo do izmišljotine koje su proizveli ljudi podražavajući vlastitu prirodu. „Etiopljani", opazio je on, „imaju bogove tupih noseva i crnom kosom, Tračani imaju bogove zelenih očiju i crvene kose".[11] Ne možemo reći u kojoj meri su Ksenofanova stanovišta bila prihvaćena od strane njegovih savremenika; ali do vremena Platona, religiozni skepticizam je postao zanat kako kod filozofa tako i kod sofista. Demokrit je, na primer, tvrdio da su ljudi iz drevnih vremena zamišljali bogove kao odgovorne za grmljavinu, munje i druge posebno zastrašujuće ili nenormalne prirodne fenomene. Prodik (Prodicus) je tvrdio da su bogovi nastali kroz sklonost primitivnih ljudi da obogotvoruju sve stvari za koje su držali da su od koristi za ljudski život. Epikurejci su držali da su ljudi drevnih vremena razvili svoje pojmove bogova iz obličja, koje su im se pojavljivale u njihovim snovima i vizijama. I na kraju, neki su sugerirali da su, u rana vremena, sveštenici i vladari šurovali u otkrivanju „i izmišljotina o bogovima i verovanjima u mitske događaje u Hadu, u nameri da svoje nemirne podanike drže pod kontrolom.[12]

Premda su sva ova stanovišta ostavila svoj trag na kasnije teoretisanje o mitovima, nijedno od njih se direktno ne bavi mitovima kao takvim. Njihov cilj je da obrazlože poreklo izvesnih zastarelih religijskih

---

[10] C. J. Friedrich and Z. L. Brzezinski, Totalitarian Dictatorship and Autocracy, Frederick A. Praeger, New York, 1961, s. 99.

[11] H. Diels & W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Wiedmannsche Verlagsbuchhandlung, Zürich/ Berlin, 1964, Xenophanes, B 16.

[12] Vidi Sextus Empiricus, Against the Physicists, 1, 14-25; Cicero, De natura deorum, II, 60; i Lucretius, De rerum natura, v, 1168 ff.

verovanja; i njima je odgovarajuće mesto u istoriji religije, ne u proučavanju mitova. Ipak, značajan je njihov kontinuirani uticaj na proučavanje mitova, makar samo zbog zbrke koji je taj uticaj izazvao. Napose, on je ohrabrio nesrećno gledište da su mitovi, po definiciji, maštovite priče koje se odnose na antropomorfne bogove i da bi trebalo da se tretiraju kao primitivna vrsta religiozne misli. Ima puno toga da se kaže o mnogim od teorija koje je ove gledište nadahnulo; ali, zato što sva ona započinju time što definišu mit u smislu sadržaja a ne forme, nijedno od njih, na kraju ne može da obezbedi zadovoljavajuće obrazloženje o tome na koji način mitovi funkcionišu.

Ipak je razmišljanje koje se bavi poreklom bogova proizvelo dve teorije, koje su dovoljno opšte u domašaju da zaslužuju posebnu pažnju. Od ove dve, prvo se usposotavilo stanovište da bi mitovi trebali da se tumače kao alegorije koje skrivaju važnu moralnu ili filozofsku poentu. Ovo stanovište je uživalo veliku modu diljem antičkog sveta, ali je Stoička škola bilo mesto u kojoj je doseglo svoj pun razvitak. Stoici su našli da putem identifikovanja bogova sa različitim prirodnim pojavama i silama, mogu da prevedu najveći broj tradicionalnih mitova u mnogobrojne stavove kosmoloških učenja.[13] Ne samo da je ovo dalo otkrićima filozofije prirode autoritet nečega iskonski drevnog; ono je takođe pomoglo da se opravdaju popularna religijska verovanja time što se pokazalo da su ona bila, nakon svega, zasnovana na umu. Nažalost, Stoici nisu bili u stanju da se slože u svojim tumačenjima, i svi njihovi napori služili su da se razotkrije arbitrarni karakter njihovih metodea Kada je došlo vreme, hrišćanski apologeti, kao Jevsevije (Eusebius), nisu imali teškoće u diskreditovanju celokupnog pothvata. Nastupanjem hrišćanstva alegorijska teorija mita nije iščezla. Naprotiv, ona je usvojena kao standardna tehnika biblijske egzegeze; i tako je preživela da bi ponovo procvetala za vreme renesanse, nalazeći svog istaknutog zastupnika u nikom drugom do Fransisu Bekonu (Francis Bacon). U naše vlastito vreme, varijanta alegorijskog stanovišta je oživela kao deo Bultmanovih (Bultmann) nastojanja da „demitologizuje" hrišćansko učenje.[14]

---

[13] Na primer, vidi Cicero, De natura deorum, 11, 63-72.

[14] Za Jevsevijevu kritiku vidi njegovo delo Evangelicae Praeparatio, Knjiga iii. Predgovor Bekonovog dela The Wisdom of the Ancients (1609) sadrži klasičnu odbranu alegorijskog pristupa. Vidi takođe Natale Conti, Mythologiae sive explicationum fabularum, 1551. Takođe Baltmanov (Bultmann) prilog u H.W. Bartsch, Kerygma and Myth: a Theological Debate, London, S.R.C.K., 1953.

Teza zastupnika alegorijskog tumačenja, uzeta doslovno, glasi da su mitovi toliko apsurdni da njihovo pravo značenje mora biti drugačije od onoga koje stoji na površini. Oni mora da imaju skriveno značenje, a posao tumača je ga iznese na videlo. Ako bi zastupnika alegorije pitali šta je moglo potaknuti drevne tvorce mitova da sakriju njihovo značenje kroz opskurni jezik metafora i parabola, on bi odgovorio da su oni to činili „ili da spreče da se važna istina stavi u ruke lica koja su velike neznalice ili koja su isuviše nesavesna da bi je ispravno upotrebili, ili da bi pričama privukli one, koji ne bi slušali suvoparne i formalizovane rasprave".[15] I jedna i druga sugestija ne zadovoljavaju. One pretpostavljaju postojanje praiskonskih mudraca, koji vladaju sistematskim skupom znanja, i oni to pretpostavljaju (obično) bez dokaza. Metoda zastupnika alegorije je, drugim rečima, arbitrarna. I zaista, premda je lako da se pokaže da dati mit ne može da ima ono značenje koje on sugerira, nemoguće je pokazati da ne može da nosi neko drugo značenje ili da je značenje koje je predloženo, ono na koje je prvobitni tvorac mita smerao. Zastupnik alegorije jednostavno uzima da su mitove načinili ljudi koji misle kao on sam i da stoga značenje koje on stavlja u mit mora biti ono koje je intendirano od strane tvorca mita.

U klasičnoj antici glavna alterantiva alegorijskom stanovištu bilo je gledište Euhemera (Euhemerus). Kao i zastupnici alegorije Euhemer tvrdi da doslovno značenje mita ne može biti njegovo istinsko značenje; ali se on razlikuje od zastupnika alegorije u svojoj tvrdnji da su mitovi morali nastati kao jednostavne priče o istorijskim ličnostima i događajima. Ako nam mit izgleda nerazumljiv, to je delom zato što je njegov sadržaj pretrpeo iskrivljavanja time što je prenošen, i delom zato što su ljudi iz davnih vremena imali sklonost da izuzetne ličnosti obogotvoruju i da vrše preterivanja u pogledu njihovih postignuća. Drugim rečima, mitovi nisu ezoterična filozofija, već iskrivljena istorija; a posao tumača je da primeni pravila verovatnoće i time izvuče to zrno istorijske činjenice koje oni sadrže.[16]

U klasičnoj starini „istorizacija" mitova u maniru Euhemera postala je nešto poput industrije. Latinski pesnik Enije (Ennius) preveo je Euhemerove *Svete istorije*, a veliki fragmenti ovog prevoda su sačuva-

---

[15] H. J. Rose, A Handbook of Greek Mythology, University Paperbacks, Methuen, London, 1964, str. 1-2.

[16] F. Jacoby, Die Fragmente der Griechischen Historiker, Leiden & Berlin,1923-58. Takođe T.S. Brown, „Euhemerus and the Historians", Harvard

ni u Laktanijevim (Lactanius) *Božanskim ustanovama*. Za vreme renesanse, euhemerizam bio je privremeno pomračen oživljavanjem alegorijskog stanovišta, ali je brzo ponovo povratio svoju popularnost. U bilo kom obliku on ima svoje branioce čak i danas, i nije potrebno mnogo traganja da bi se pronašli razlozi. Od Šlimanovog (Schliemann) otkrića Homerove Troje istoričari su se sa uspehom ponovo vraćali nekim od mitova, koje su prethodno uzimali za čistu uobrazilju, dok je, u sferi politike, više nego očito da su engleski mit o robovanju pod Normanima, američki mit o Očevima osnivačima i bezbroj drugih mitova zasnovani na stvarnim istorijskim događajima.

Ipak, iako je sasvim istinito da mnogi mitovi sadrže zrno istorijske činjenice, jednako je istinito da drugi ne sadrže; a ovde leži nedostatak euhemerizma posmatranog kao opšte teorije mita. On uzima nedokazano kao dokazano i iz tog razloga su rezultati koje pribavlja isto toliko arbitrarni koliko i zastupnika alegorije. Isti mit može biti sposoban za nekoliko različitih tumačenja, a u odsustvu potkrepljujućih istorijskih evidencija, ne postoji način da se kaže koje je od njih tačno.

Ova primedba je bio očigledna ljudima iz starine koliko i nama. Najbolji od antičkih istoričara su stoga „euhemerizovali" sa oprezom i isticali da je bilo koja priča iz prošlosti, koja je zasnovna samo na mitovima osuđena na nagađanje.[17] Ipak, njihove sumnje nisu delili oni koji su imali vlastitih religijskih ili političkih interesa. I zaista, sama širina euhemerističke metode dopustila je značenje da mitovi mogu da budu slobodno tumačeni prema potrebama trenutka. Konsekventno tome euhemerizam je pre našao svoju vokaciju u političkoj diskusiji nego u istorijskom istraživanju, a tu se razotkrio njegov istinski karakter.

Ilustrovaću ovu poentu. Za vreme Avgustovog (Augustus) principata, Dionizije (Dionysius) iz Halikarnasa je objavio svoju *Rimsku arheologiju*. Delo je pokušaj da se pokaže da rani stanovnici Lacijuma, od kojih Rimljani vode svoje poreklo, nisu bili varvari, već ljudi istinskog helenskog stabla, i da stoga Grci ne poseduju valjan razlog za odbacivanje rimske vladavine.[18] Tokom ovog izlaganja Dionisije raspravlja mit o Herkulu (Hercules) i Kaku (Cacus). Ova, u neku ruku izmišljena priča, kako je Herkul, uz pomoć lukavstva i snage, ponovo zadobio ukradenu stoku iz Geriona, sadrži (prema Dioniziju) uspomenu na jedan važan sitorijski događaj. Izlazi na videlo da je Herkul bio znameniti grčki general,

[17] Vidi, na primer, Livije, *Ab urbe condita*, 1,6.

[18] Dionisije iz Halikarnasa, *Rimska arheologija*, 1, v.

koji je vodio pobednićku armiju iz Španije. Dok se armija odmarala u ravnici Lacijuma i čekala dolazak njihove flote, lokalni vođa Kako je upao u njihov logor i pobegao sa nešto njihove stoke. Grci su krenuli u kaznenu ekspediciju i u bici koja je sledila Kako je bio ubijen, a njegovo utvrđenje uništeno. Kasnije se Herkul ukrcao sa glavninom svoje vojske, ostavljajući jedan njen deo da se nastani među stanovnicima te oblasti, koji su mu zbog toga bili zahvalni.[19]

No, često se dešava da se praktične ideje prethodnih generacija prihvataju i modifikuju tako da mogu biti stavljene nazad u upotrebu. Mitovi su osobito podložni takvoj vrsti postupanja; a način na koji Dionizije tumači mit o Herkulu i Kaku je slučaj o kome je reč. Dionizije je, naravno, svestan da je taj mit bio u narodu dovođen u vezu sa izvesnim veoma drevnim religijskim obredima. Njega to ipak ne interesuje. On se ne bavi time kako svetina shvata taj mit. Njegov posao je da otkrije njegovo „istinsko" značenje, a on to čini tako što ga prevodi u uverljiv istorijski opis. Ali, čineći to, on nije ni u kom smislu objasnio taj mit; niti je zaista dokazao bilo šta što se odnosi na istoriju ranog Lacijuma. On je jednostavno ponovo preradio stari mit s namerom da ga upotrebi u novom sporu. On nije dao tumačenje tog mita, već novi mitski argument. A ovo je, sugeriram, ono dokle obično doseže euhemerističko shvatanje mita. Ono je samo forma mitskog argumenta, metode kojom se stari mitovi revitalizuju i čine da služe novoj svrsi.

Idealistička teorija mita

Najveći broj prosvetitelja istraživača mitova nije videlo potrebu da idu van granica koje su postavljene euhemerističkim stanovištem. Tu je, naravno, bilo i izuzetaka. Bojli (Boielau) je sugerirao da bi poreklo mita trebalo tražiti u dvosmislenosti jezika; Fontenel (Fontenelle) je tvrdio da su mitovi fundamentalno racionalni pokušaji primitivnih ljudi da objasne svet; a Đanbatista Viko (Giambattista Vico) je u *Novoj nauci* smatrao da su prvi ljudi „bili pesnici koji su govorili na poetski način" i da su mitovi bili ono što je iz njihovog govora preživelo.[20] Ali nijedan od

[19] Ibid., 1,xxxox-xlv

[20] Vidi Bojlovu treću satiru, Boileau Sur l'equivoque, napisanu 1705; Fontanelovu (Fontanelle),De l'origine des fables, 1724; i Giambattista Vico, The New Science, trans. and ed. by T.G. Bergin and M.H. Fisch, Cornell University Press, 1948. paragrafi 34 i 401 ff. Za dobar iskaz o euhemerizmu prosvetiteljstva videti Abbe Banier, La Mythologie et les Fables exqliauées par l'historie, Paris, 1739.

ovih predloga nije dobio dovoljnu podršku da bi ga ona učinila značajnom školom mišljenja.

Ipak, u ranom devetnaestom veku, filozofi nemačkog idealizma uveli su novu perspektivu u proučavanje mita. Njihova teza je bila (kratko iskazano) da je ono što ljudi čine rukovođeno onim što misle. Svest, tvrdili su, determiniše postojanje. Kako ljudi menjaju svoje ideje, tako oni menjaju način rukovođenja svojim životima, kao i poredak svojih svakidašnjih stvari. Štaviše (smatralo se) ljudi ne menjaju svoje ideje slučajno. Njihove ideje napreduju u skladu sa neumitnom logikom, od sirovog ka sublimnom, od nesavršenog do celovitog. Drugim rečima, ljudska istorija, pokazuje racionalan razvitak, jer ona u osnovi ništa drugo do progresivna manifestacija samoostvarenja uma ili duha kroz ljudske živote.

Nekad se kaže da je nemački idealizam pripremio teren za rast modernih totalitarnih mitova. Prema ovoj tezi, idealistička vizija ljudskog veta, onako kako je determinisana delanjem nadindividualnog *Weltgeist*-a, pomogla je da se državi dâ takav identitet i sudbina, u kojoj jedinke mogu samo da učestvuju, ali ne mogu gajiti nadu da joj se mogu odupreti. A ovo je, rečeno nam je, materijal od koga su napravljeni politički mitovi našeg vremena. Ipak, pre nego što skočimo na zaključak da je Hegel izumeo Hitlera, možemo se setiti da je unazad, još od kada postoje naši zapisi, mitsko mišljenje bilo stalno obeležje političkog života. Politički tvorci mitova nisu morali da čekaju pojavu nemačkog idealizma da bi obavili svoj posao. Osim toga, postoji veoma mali broj filozofskih ili naučnih učenja koje ne bi mogla biti preinačena da služe ciljevima mitskog argumenta. Zaista, na ovaj način su Hegelova učenja podložna zloupotrebi, ali su podložna i učenja Darvina (Darwin), Marksa i Frojda. Što se nas tiče, značaj idealističke pozicije je taj da ona ne stvara seriju totalitarnih mitova, već tradiciju mitološke spekulacije – tradiciju koja je započela sa Krojzerom (Creuzer) i Šelingom (Schelling), ali je našla svoj najlucidniji izraz u delu J.J. Bahofena (J.J. Bachofen).

Bahofen je preuzeo gledište da cela istorija treba da se objasni u smislu promena u religioznim verovanjima. „Postoji", kaže on, „samo jedna moćna poluga celokupne civilizacije, a to je religija. Svako napredovanje i nazadovanje ljudske egzistencije potiče iz pokreta koji ima izvor u ovoj najvišoj sferi."[21] Držeći se čvrsto ove zamisli, on je upravio svoju pažnju na civilizacije klasične antike.

[21] J. J. Bachofen, Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings, trans. R. Manheim, Routledge & Kegan Paul, London, 1967, s. 85. Vidi takođe s. 185.

Drevno grčko i rimsko društvo bilo je, tvrdi on, po svom karakteru patrijarhalno. Otac je bio osnivač i glava porodice; vlasništvo, kao i porodično ime, je prelazilo sa oca na sina. Politika i rat su bile muške povlastica, a službena religija je bila religija Olimpijskog panteona, gde je Otac Zevs je vladao bogovima suncem obasjanim nebom. Ali u tom svetlom apolonijskom svetu Bahofen je otkrio elemente koji su bili nekonzistentni sa opštim tenorom helenske civilizacije. Ti elementi mora da su, zaključio je, preživeli ostaci jedne starije i radiklano drugačije kulture, kulture gde je dominirajući princip materinsko pravo.[22]

U razvitku samog materinskog prava Bahofen razlikuje dve odvojene epohe. Raniju, tvrdi on, karakteriše stanje opšteg seksulanog promiskuiteta u kome su žene, deca i vlasništvo bili zajednički, ili su postajali posed jedne individue. Budući da je žena bila prirodni roditelj, a identitet oca bio uvek nesiguran, porodica se ovekovečivala po ženskoj liniji. U religioznom pogledu, ovaj stupanj kulture je bio povezivan sa obožavanjem zemaljske Afrodite i spontanih neobuzdanih reproduktivnih moći prirode.[23]

Drugi stupanj, pravi matrijarhat, pojavio se sa ustanovom monogamog braka, taj razvitak je otvorio put za žensku nadmoć u svim sferama života; jer, kao što napominje Bahofen, „prenošenje vlasništva i imena po majci ima smisla samo tamo gde postoji brak".[24] Pod pokroviteljstvom savršenog matrijarhata, čovečanstvo je, napuštajući raniju nomadski život, prvi put sagradilo stalnna naselja i počelo da obrađuje zemlju, dok je u religiji mesec berbe i kult Demetre zamenio raspusne i neobuzdane obrede zemaljske Afrodite.

Za Bahofena je postojanje matrijarhata bio način života koji je „u potpunosti podložan materiji i fenomenima prirodnog života". Njegov zakon je da sve stvari nastaju i ponovo prolaze u krugu koji se nikad ne završava. Iako je istina da „ljudi matrijarhata osećaju jedinstvenost celokupnog života, harmoniju univerzuma",[25] to jedinstvo je bilo ono u kome muškarci (nasuprot ženama) ne nalaze zadovoljenje. Žena je mogla, u porodici koju je osnovala, da postigne egzistenciju koja se nastavlja nakon njene smrti. Ali muškarci su, nemajući naslednu lozu, bili osuđe-

[22] Ibid, str. 116-19.
[23] Ibid., str. 94-100.
[24] Ibid., s.142.
[25] Ibid., s. 91.

ni na prolaznu i čisto individualnu egzistenciju. Oni su živeli u anonimnosti i umirali ne ostavljajući za sobom trag.

Lek za tu neugodnost pronađen je u patrijarhalnom sistemu. Ono što prioda poriče zakon može da potvrdi. Ako je prvenstvo žene uspostavljeno prirodom, prvenstvo muškarca je zasnovano na zakonu. Uvođenjem građanskog prava kao zakona privatnog i javnog života, prvobitno jedinstvo čoveka sa prirodom zamenjeno je raznovrsnošću istinske političke egzistencije u kojoj, tvrdi Bahofen, ljudi mogu postići „besmrtnost nadmaterijalnog života". Kao što on formuliše: „Progres iz materijalne egzistencije ka višem duhovnom životu koincidira sa progresom od jednog ka mnoštvu, od haotičnih uslova ka artikulaciji. Ljudska rasa počinje sa jedinstvom i egzistencijom koja je materijalna; mnogostranost i viša duhovna egzistencija je njen cilj...."[26] Takav je bio progres Duha, u odnosu na koga bi trebalo pojmiti celokupnu drevnu mitologiju.

No Bahofenova je tvrdnja da ono što se stvarno dogodilo ne može po sebi biti objekt istorijskog istraživanja. Ono što se dogodilo je samo manifestacija onoga što se mislilo, ili preciznije, manifestacija Duha koji je istovremeno objekt i subjekt istorije. Ono što je rečeno i što je učinjeno, bi zbog toga trebalo tretirati kao jedno isto. „Istorijski događaji obezbeđuju sadržaj, religija formu izražavanja.... Jedan isti mit obuhvata religiozne i istorijske činjenice, a ovo dvoje nije nešto odvojeno već identično."[27] Uzeti mitove kao svedočanstvo onoga šta se stvarno dogodilo, kao što to čini euhemerista, znači uzeti ono što je učinjeno kao stvarnost, a ono šta je rečeno kao pojavu. Zapravo, i jedno i drugo su podjednako pojave, a stvarnost koju one omogućuju da se manifestuje, jeste Duh.

U svetlu ovih razmatranja moramo tumačiti Bahofenov prividan euhemerizam. On nam kaže da „Svi mitovi koji se odnose na našu temu otelovljuju uspomenu na stvarne događaje, koje je ljudska rasa iskusila. Oni ne predstavljaju izmišljotine, već istorijsku stvarnost."[28] Ovim on ne misli da mitovi čuvaju uspomene na stvarne istorijske događaje. On misli da oni čuvaju religijski značaj ovih događaja. Stvarni sadržaj mita, specifični događaji o kojima on priča, mogu lako biti potpuna izmišljotina, a da se time ne oslabi istorijska vrednost mita. „Poricanje istorijskog karaktera legende ne razara njenu vrednost. Ono što se nije moglo dogo-

[26] Ibid., str. 150-1.
[27] Ibid., str. 213-14.
[28] Ibid., str. 150-1.

diti uprkos tome je bilo mišljeno. Spoljašnja istina zamenjena je unutrašnjom istinom. Umesto činjenica mi nailazimo na delatnosti Duha."[29]

Stoga u mitovima nailazimo na izraženo duhovno ili religijsko ljudsko iskustvo. Budući da je to tako, malo je važno da li su ispričani događaji činjenice ili izmišljotine. Njihovo istinsko značenje je u krajnjoj analizi duhovno. Ali, budući da je Duh taj koji je odlučujući faktor u istorijskim promenama, mitovi su takođe, u izvesnom smislu, beleške o istorijskim činjenicama. Time su alegorijske i euhemerističke teorije mita vešto izmirene.

Bahofenova teorija nije teorija o mitovima kao takvim. Ona je objašnjenje mitova u smislu opšte teorije kulturnih formacija i promena kojima one podležu; u tom smislu ona je nesumnjivo napredak u odnosu na klasične teorije, koje je nameravala da zameni. Ipak, kao što je opazio Engels (Engels), pojam univerzalnog Duha, samopokretačkih delatnosti koje su dovoljne da objasne celokupnu ljudsku istoriju, „mora na kraju da završi u pravom pravcatom misticizmu".[30] Ona čini mogućom teoriju koja je istovremeno sveobuhvatna i neopovrgljiva. Mi samo treba da pretpostavimo postojanje Duha, onda se svako ljudsko delo ili iskaz može posmatrati kao manifestacija tog Duha u njegovom maršu kroz istoriju. Tu ne mogu postojati bilo kakkve pozitivne osnove za odbacivanje te teorije. Ali isto tako ne postoje dobri razlozi za njeno prihvatanje. Mi ili verujemo ili ne verujemo u Duh.

Ipak, vredno je pitati da li idealistička teorija, poput Bahofenove, stvarno baca neku svetlost na značenje mita. Mit je saopštenje načinjen na određenom mestu i u određeno vreme. On ima značenje i to značenje je određeno njegovim kontekstom. To će reći, mi možemo da otkrijemo šta mit znači samo ako se informišemo o klimi mnjenja koje je prevladavalo u vreme kada je on saopšten, i tako što rekonstruišemo kakvo su značenje sami tvorci mita želeli da im pridaju. Idealista, ipak, komplikuje stvar tvrdeći da mit ima, zapravo, dva autora: samog tvorca mita i Duha. Duh, budući bestelesan, zahteva materijalnog govornika, koji će obznaniti njegova gledišta, i nalazi takvog govornika u individualnom tvorcu mita. Sam tvorac mita je nesvestan ovog aražmana, a značenja koja on pripisuje svojim iskazima nisu stoga uvek značenja, koje je nameravao da saop-

---

[29] Ibid., str. 213-14.

[30] Karl Marx & Friedrich Engels, Selected Works inTwo Volumes, Foreign Languagues Publishing House, Moscow, 1958, Vol. 11, s. 175.

šti njihov istinski autor, Duh. I zaista, tvorac mita može biti ostavljen potpuno u mraku u odnosu na ono što je stvarno rekao. Samo istoričar, gledajući unazad u prošlost iz ove perspektive, može da vidi stvari u njihovom istinskom kontekstu, t.j. u kontekstu potpunog pothvata Duha.

Mislim da je jasno da se istoričar idealist ne bavi značenjem (ispravno rečeno) specifičnih mitskih iskaza. On se bavi njihovom istorijskom važnošću. On može biti u pravu, pretpostavljajući da istorijski značaj onoga što ljudi kažu i čine postaje jasan samo unazad, i da se na vezuje ne za ono što ljudi nameravaju da postignu, već šta oni stvarno faktički postižu. Ali, nije neophodno sugerirati da je istorijski značaj nekog iskaza ista stvar što i njegovo značenje. Takva sugestija može biti, u svakom slučaju, podržana samo postuliranjem hipotetičkog, nadindividualnog entiteta obdarenog svim tradicionalnim božjim atributima. Bahovenovo načelo da „Postoji samo jedna moćna poluga u celokupnoj civilizaciji, a to je religija" samo je iskaz religioznog verovanja.

Bahofen je možda ekstremni slučaj. Ali ista zbrka prožima obazrivije pokušaje modernih alegorista. Mitove, kaže nam Baltman (Bultmann) ne bi trebalo doslovno čitati. Njihova „stvarna svrha" nije „da predstavljaju objektivnu sliku sveta onakvog kakav on jeste", već da izraze „čovekovo shvatanje vlastitog iskustva".[31] A to shvatanje može ostati valjano, čak i ako slikoviti govor u kome je izraženo postane zastareo. U izvesnom smislu Baltman je, naravno, sasvim u pravu. Mit može da implikuje sve vrste opštih stavova i predrasuda koje sam tvorac mita uzima zdravo za gotovo i kojih njegov duh jedva da je svestan. On ih uzima zdravo za gotovo zato što oni oblikuju deo klime mišljenja ili „poimanja egzistencije" unutar koje on radi; i ako treba da razumemo šta on kaže, mi se, izvesno, moramo sami srodititi sa ovom klimom mišljenja. Ali mi ne smemo da to uzdignemo do učenja za koje onda tvrdimo da predstavlja istinsko značenje mita. To bi jednostavno bio drugi način tvrđenja da, u ovim mitovima, ne govori njihov tvorac, već Duh njegovog doba. Tvorac mita može da obezbedi dobro svedočanstvo iz kojeg kasniji istoričari mogu da zaključe o vladajućoj klimi mišljenja. Ali njegova svrha se ne sasstoji u tome. Njegov cilj je da načini osobenu poentu koja nosi i neki praktični značaj za njegove savremenike. A upravo ova praktična poenta je ono što konstituiše *značenje*, nasuprot istorijskog značaja onoga što on kaže.

[31] H.W. Bartsch., op.cit., str. 10-11.

Lingvističke, etiološke i ritualne teorije mita

S vremena na vreme, i alegoristi i euhemeristi su podržali svoja tumačenja smišljajući etimologije za imena bogova. To je bila stara tehnika, čije je zloupotrebe Platon izložio u svom *Kratilu*. Ipak, sa razvojem uporedne lingvistike u devetnaestom veku etimološko izvođenje je postala egzaktna nauka; a prvi koji je opazio mogućnosti ove nauke bio je Maks Miler (Max Müller), učeni filolog i proučavalac sanskrita međunarodne reputacije.

Prema Mileru, prvobitni ariganski jezik je bio, kao i svi drevni jezici, siromašan apstraktnim terminima, ali bogat konkretnim i deskriptivnim terminima. Bilo je, kaže Miler, „jednostavno nemoguće govoriti o jutru ili večeri, proleću ili zimi, a da se tim pojmovima ne doda nešto od individulnog, aktivnog, seksualnog, i na kraju, ličnog karaktera".[32] Najjednostavniji činjenički iskaz nosio je intenciju da bude zaodenut u ono što bi danas nazvali poetskim načinom izražavanja. „Tamo gde mi govorimo o suncu koje izlazi u zoru, drevni pesnici su mogli samo da govore i misle kao o suncu koje voli i grli zoru."[33] A Arijevci su, sugerirao je Miler, bili naročito skloni da stvaraju takva nesvesna poetska saopštenja o prirodnim fenomenima, pogotovo svakodnevnim sunčevim kretanjima nebom.

Ipak, kada su se arijevska plemena raštrkala, jezik im je postao apstraktniji i manje poetičan. Stara poezija je prenošena iz generacije u generaciju, ali premda su reči kojima je bila izražavana bile više manje iste, promenilo se njihovo značenje. To dugujemo činjenici da je u prvobitnom arijevskom načinu izražavanja postojala navika da se objekti nazivaju na osnovu njihovih atributa, i, budući da najveći broj objekata ima mnogo atributa, objekti su u vreme nastanka jezika imali više od jednog imena; s druge strane, tamo gde se isti atributi pripisuju različitim objektima postojala je navika da se ovi objekti nazivaju istim imenom. Tako su sinonimi podsticali homonime da stvaraju zbrku, koju kasnije svođenje tog jezika u krući sistematski kod nije bilo u stanju da iskoreni. Vremenom, prvobitna imena sunca i drugih prirodnih fenomena su počela da se poimaju kao prava imena bogova i heroja; a jednostavni opisi izlaska i zalaska sunca bili su transformisani u ekstravagantne priče o Zevsu i njegovim ženama. Ukratko, mit nije bio ništa

[32] F.M. Müller, Comparative Mythology, An Essay...., Objavljeno sa dodatnim napomenama i uvodnim predgovorom o mitologiji Sunca A. Smythe Palmera, str., London, n.d., str. 72-3.

[33] Ibid., s.82.

drugo nego drevni oblik govora koji je, preko bolesti jezika, postao neshvatljiv potonjim prozaičnijim generacijama.[34]

Ovde ne možemo pratiti trag u kom se pravcu odvijala duga i oštra rasprava između Milera i njegovih glavnih kritičara Tejlora i Langa. U slučaju izvesnih drevnih mitova, Miler je nesumnjivo utvrdio svoje stanovište. Ipak, kao što je Lang ukazao, članovi filološke škole, ne mogu uvek da se slože tamo gde su njihova slaganja od suštinske važnosti, naime u njihovim etimološkim analizama mitskih imena. Dalje, Milerov slučaj je trpeo štetu od njegove sklonosti da u svim mitovima, ma koliko oni bili različiti, pronađe jednu temu: rađanje sunca i svakodnevni sukob između svetlosti i tame. I na kraju, činjenica da se njegova metoda oslanja na svođenje grčkih imena na korene sanskrita, otvara pitanje da li se njegova teorija može primenjivati takođe i na mitove nearijevskih naroda.[35]

Ali Milerova najveća teškoća se sastojala u podršci koju je dobijao od svojih, manje nadarenih učenika. Među njima je najistaktnitiji bio G. V. Koks (G. W. Cox) Neželeći ili neumejući da prati Milera kroz manje poznata područja filologije sanskrita, Koks je utabao stazu dokazivanja putem analogija. Upoređujući mitove jedne s drugima, on je našao bezbrojne sličnosti u strukturi i motvima, a to je, shodno njegovom razmišljanju, moglo da znači samo to da se svi mitovi u osnovi povezani sa jednom glavnom temom, suncem. Komparativna mitologija u Koksovom maniru brzo je postala neodoljiva meta akademskih šala tog doba. Bilo je jasno da se, uz dovoljnu domišljatost, može za bilo šta, od pesama za šest penija pa do Napoleonove karijere, dokazati da je solarni mit. I zaista, zar nije sam Miler rekao da se preselio, kao i sunce, od istoka na zapad, iz Nemačke u Englesku? Zar njegovi obožavaci nisu izjavili da je on bacio svetlo tamo gde je ranije bila tama? I zar samo njegovo ime nije dovoljan dokaz da on nije mogao biti niko drugi do legendarni mlinar koji melje svoju pšenicu velikim, vatrenim sunčanim mlinarskim žrvnjem? Veliki mitolog komparativne metode bio je sam solarni mit, ta žalosna konsekvenca lingvističke bolesti. [36]

---

[34] Ibid., str. 82-100.

[35] Za objašnjenje prepirke čiji je povod bio Milerov rad, vidi R. M. Dorson, „The Eclipse of Solar Mythology", in Thomas A. Sebcok (ed.), Myth: A Symposium, Indiana University Press, Midland Books, Bloomington, 1965.

[36] G. W. Cox, An Introduction of the Science of Compartive Mythology and Folklore, London, 1881. Za satiru na račun Milera vidi Rev. R. F. Littledale, „The Oxford Solar Myth", publikovano kao apendiks uz F.M. Müller, op.cit.

I Tejlor i Lang bili su isuviše oprezni da bi svim mitovima pripisali jedinstveno poreklo, ali su smatrali da su u stanju da imenuju jedan faktor kao dominantan. Kao što Tejlor formuliše „Kada je pažnja čoveka, koji se nalazi u intelektualnom stanju oblikovanja mitova, privučena bilo kojim fenomenom ili običajem koji za njega nema očigledan razlog, on izmišlja i saopštava priču u nameri da ga obrazloži, čak ako sebe ne ubeđuje u to da je u pitanju stvarna legenda njegovih predaka; pripovedač koji od tvorca mita čuje priču i koji je ponavlja takvih teškoća nema."[37] Ukratko, mitovi su priče koje primitivni ljudi izmišljaju u svrhu objašnjenja. To su pokušani odgovori na ona pitanja koje provocira ljubopitljivost urođenika ne manje nego civilizovanih ljudi.

Ta teza nije potpuno nova. U svom *De l'Origine des Fables* (1724), Fontenel je tvrdio da su mitovi samo filozofija ili nauka primitivnih ljudi. Ipak, on je takođe zastupao mišljenje da principi po kojima urođenik postupa suštinski nisu različiti od onih koji rukovode delatnostima modernih filozofa.[38] Tejlor i Lang to nisu bili u stanju da prihvate. Po njihovom gledištu mitska objašnjenja su proizvod intelektualnog stanja koje je osobeno za mentalitet dece i urođenika; a ovo intelektualno stanje, oni su tvrdili, karakteriše „neodređen i zbrkan mentalni sklop unutar koga sve stvari, žive i nežive, ljudske, životinjske, biljne, ili neorganske, izgledaju kao da su na istom nivou života, strasti i uma".[39] Drugim rečima, obeležje duha urođenika je da on nije u stanju da pravi razliku između onoga šta je ljudsko i onoga šta je samo prirodno. Sva područja prirode podjednako su obdarena životom i personalnošću. I kao što je Tejlor tvrdio, upravo je ta vera u oživljavanju sveukupne prirode, koja dostiže najvišu tački u personifikaciji, ono što se preobražava činjenice dnevnog iskustva u mitove.[40]

Iako je teorija koju je zastupao Miler bila produhovljenija od teorije Tejlora i Langa, na kraju se pokazala da je bila od manjeg uticaja. Prelaskom u novi vek, etiološka teorija je dobila bitku. Njena pobeda je ipak bila kratkog trajanja, jer je ubrzo postalo jasno da, uprkos njenim zaslugama, ona pati od uništavajućeg defekta, naime, preteranih intelektualističkih predrasuda. Etiolozi su radili pod pretpostavkom da su

[37] Edward Burnett, The Origins of Culture, Harper Torchbooks, New York, 1958, s. 392. (To je prvi deo Tejlorove (Tylor) Primitive Culture, prvi put objavljene 1871.

[38] Fontenelle, De l'Origine des Fables, kritičko idanje J.-R. Care, Paris, 1932, str. 15-16.

[39] Andrew Lang, Myth, Ritual and Religion, London, 5th edution, 1929, s.47.

[40] Tylor, op. cit., s. 285.

mitovi masa ideja i da su ideje plod staloženog i kontempaltivnog raspoloženja. „Urođenik", izjavio je Lang, „je ljubopitljiv. Prvi bojažljivi impulsi naučnog duha delaju u njegovom mozgu; on je željan da sebi objasni svet u kome se nalazi."[41] Ipak, već u Langovo vreme, počeo je da se nazire pristup mitu koji je bio pragmatičniji. On je tvrdio da, premda urođenik može biti željan da objasni svet u kome živi, ta želja ima svoj izvor, ne u prvim bojažljivim impulsima naučnog duha, već u imperativnoj potrebi da obezbedi potrepštine za život. Mišljenje se, rečeno je, ne može korisno razmatrati ako se apstrahuje od područja praktičnih i društvenih poslova, zato što je ono unutar tog područja nešto instrumentalno. Ljudi misle da bi bi delali efikasnije, i njihovo mišljenje se stoga mora shvatati kao integralni deo njihovih praktičnih aktivnosti. U proučavanju mita, ovo gledište je prvo našlo izraz u tezi da mitovi imaju svoje poreklo u ritualu; ta sugestija je zadobila važnost objavljivanjem dela *Themis* (1912) Džejn Harison (Jane Harrison).

Mit, prema Džejn Harison, je „govorni korelativ izvedenog obreda, učinjena stvar; on je *to logomenon* nasuprot, ili pre u odnosu na, *to dromenon*".[42] Obred, kaže nam ona, je „stvar koja se čini u jakom emocionalnom uzbuđenju, i koja se čini kolektivno". Jaka emocionalna tenzija se osobađa putem uzbuđujućih pokreta, a najbolje se može izraziti i održavati ako je to kretanje kolektivno i ritmičko, kao u igri.[43] Zaista, u ritualnoj igri urođenik najpotpunije oseća svoje jedinstvo sa grupom i sa svetom prirode, čiji je on deo. Verovanje da je sve u prirodi živo se ne pojavljuje kao premisa u razmišljanjima primitivnih filozofa. Ono se prvo pojavljuje kao emocija iskušana tokom ritualne igre. Ta kolektivna emocija i osećanje jedinstva sa svetom nalaze svoj odušak, ne samo u ritualnoj delatnosti, već i u verbalnom iskazu; i tako je rođen mit. Mit, kao i obred koji prati, jednostavno je izraz emocije koja se kolektivno oseća.

Kada se ljudi iz nekog razloga nađu na emocionalnoj distanci od rituala koje upražnjavaju, „stvari koje su kazane" se zaista transformišu u objašnjenja ili opravdanja „stvari koje su učinjene". Ali, inicijalno, mit nije etiološki. „Njegov cilj nije da najpre da razlog: takav pojam je deo stare racionalističke greške, koja je u primitivnom čoveku videla dokonog i marljivog pronalazača posvećenog istraživanju."[44] Po svom

---

[41] Lang, op.cit., s.49.

[42] Jane Ellen Harrison,Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion, London, Merlin Press, 1963,s.328.

[43] Ibid., str.42 ff.

[44] Ibid., s.329.

poreklu mit je verbalni korelat rituala; a ritalni karakter je ono što razlikuje istinski mit od druge vrste pripovedanja ili tradicionalnih priča.

Sama Džejn Harison je pokazivala sklonost da povezuje poreklo mitova sa vremenom ljudske kulture kada su preovladavali dionizijski duh i zakon materinskog prava. U njenom delu je očigledan uticaj Ničea (Nitzsche) i Bahofena. Ali kasniji zastupnici te teorije su se oslobodili ovih intrigirajućih asocijacija, i umesto njih istakli praktične aspekte stvaranja mita. Ritual je, tvrdili su, u suštini primitivni oblik dobrohotne magije. To je kolektivni pokušaj da se utiče na tok prirode i time osigura ono što je neophodno za život: zdravlje, hrana, deca i tako dalje. I mit poseduje mnoge iste ciljeve. Budući integralni deo ritualnog izvođenja, mit izražava kolektivnu volju grupe u pogledu neke stvari od neposrednog praktičnog značaja; a njegovo kazivanje je normalno povezano sa veoma jakim emotivnim uzbuđenjm, koje se pojavljuje kadgod individua utopi svoj identitet u grupu kojoj pripada.[45]

U svojem ekstremnom obliku, ta teorija tvrdi da je ritual poreklo svih mitova, bez razlike; a to je očigledno nezadovoljavajuće. Broj znanih mitova je ogroman, a samo u nekoliko slučajeva imamo bilo kakvu evidenciju, koja se odnosi na uslove u kojima su oni bili oblikovani. Nema sumnje da su neki mitovi nastali u ritualima. Ali je jednako izvesno da drugi nisu. A za ostale mitove, gde je dokaz nedovoljan ili nepotpun, ne može se odgovoriti na pitanje o njihovom poreklu i stoga to pitanje ne bi trebalo postavljati. Izvesno, poreklo mitova nikada ne bi trebalo dedukovati *a priori*. Lord Raglan (Lord Raglan) s pravom primećuje da većina proučavalaca mitologije prihvata da „u nekim slučajevima postoji veza između mita i rituala", ali njegova sugestija da bi mi trebalo da primenjujemo „jednostavan naučni princip da slični slučajevi proizvode slične posledice" je potpuno pogrešna.[46] Uvažavati vezu nije isto što i uvažavati kauzalnu relaciju. A u svakom slučaju nema ničeg naučnog u argumentu da, budući da neki mitovi imaju poreklo u ritualima, svi mitovi imaju poreklo u ritualima. To je samo jedna od više očiglednih logičkih grešaka.

Ovi nedostaci stoje na površini, a zastupnci ritualne teorije su bili među prvima koji su ih otkrili. Zato su mnogi od njih usvojili modifikova-

[45] Vidi S. H. Hook (ed) Myth and Ritual, Oxford, 1933; i A.M. Hocart, The Life-giving Myth and Other Essays, izd. sa uvodom Lorda Reglana, Methuen & Co.,London, 1970.

[46] Lord Reglan, „Myth and Ritual", in Thomas A. Sebcok, op.cit., str, 133.

nu verziju te teorije. Oni ističu da, kada je sve rečeno i učinjeno, nama ostaje činjenica da su mnogi mitovi u praksi povezani sa ritualima. Mi možda nećemo biti u stanju da kažemo puno toga o poreklu mitova uopšte, niti čak o tim mitovima u pojedinostima; ali možemo da kažemo da mit i ritual imaju, kada se zajedno nađu, zajedničku suštinu, to jest, da su oni jedna stvar posmatrana iz različitog ugla.[47] Kao što Klukhon (Kluckhohn) formuliše: „Mit je sistem simbola reči, dok je ritual sistem simbola i akata. Oboje su simbolički procesi koji se bave istim tipom situacije u istom afektivnom stanju." Oni se pojavljuju zajedno zato što oba „zadovoljavaju grupu sa identičnim ili srodnim individualnim potrebama".[48]

Kada su u pitanju politički mitovi, ova sugestija nudi put za istaživanje koje obećava. Nekoliko komentatora je opazilo da u totalitarnim društvima politički mitovi i politički rituali idu ruku pod ruku. Bilo koja iznenadna dezintegracija utvrđenog poretka, bilo putem revolucije ili ekonomskog kolapsa, stvara potrebu za novim poimanjem čovekovog mesta u svetu i za novim putevima kako da se on vrati uobičajenim životnim poslovima, a ta potreba se zadovoljava uvođenjem novih mitova i novih rituala. U mitovima se prošlost nacije dramatizuje na takav način da se njena budućа sudbina učini prozirnom; a kroz rituale se zastareli običaji zamenjuju gestovima i ceremonijama koji podupiru nesigurnu ljudsku solidarnost i ilustruju njihovu novo pronađenu predstavz o tome šta su. Mitovi i rituali su stoga različiti, ali srodni aspekti istog pothvata.[49]

Ipak, primeri totalitarnih država nas ne bi smeli nagnati da isuviše olako prihvatimo ritualne teorije. Politički mitovi i politički rituali nisu ni u kom slučaju ograničeni na totalitarne države. I zaista, oni se mogu pojaviti u bilo kom društvu koje je dovoljno sofisticirano da se političkom kulturom diči; a uglavnom je njihov odnos jednog s drugim sve drugo nego jasan. Mnogi politički mitovi (na primer Mit normanskog jarma) nisu praćeni bilo kakvim značajnim ritualom; a mnogi politički rituali (na priemer predsedničke ceremonije inauguracije) nemaju ništa direktno zajedničko sa bilo kojim znanim mitom. A čak i tamo gde se dogodi da postoji bliska i očigledna veza, kao što su proslave Dana američke nezavisnosti, obično mit daje podstrek ritualu, a ne ritual mitu.

---

[47] T.H. Gaster,"Myth and Story", Numen, 1, 1954, str. 186 ff.

[48] Clyde Kluckhohn, „Myths and Rituals: a General Theory", Harvard Theological Review,xxxv, 1942, str. 45-79.

[49] Ernst Cassirer, The Myth of the State, New Haven and London, Yale University Press, (fifth printing) 1963, str. 248 ff. Friedrich & Brzezinski, op. cit., s. 171. Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism, London, George & Unwin, 1967, str. 377 ff.

Mit kao primitivni pogled na svet

Ernst Kasirer je teoretičar koji je više od bilo kog drugog skrenuo pažnju na korišćenje mitova u savremenoj politici. I zaista, kao studija o političkim mitovima, njegovo delo *Mit države* tek treba da bude prevaziđeno. Ipak, njegov raniji i važniji rad *Filozofija simboličkih formi*, ne razotkriva direktno bavljenje stvarima politike. Ovde je njegova namera da istražuje „mitsku svest" kao takvu ili još bliže, da razvije „fenomenologiju mita". Prema njemu mit je koherentan i samodovoljan svet simboličkih formi. On je *Weltanschauung*, za koji on nalazi da je izražen ne samo u svetim pričama, već i u totemskim radnjama, magiji, astrologiji, ritualu; on obuhvata totalni prilaz iskustvu koje, on sugerira, ne karakteriše samo veoma drevne ili veoma primitivne kulture. Saobrazno tome on razvija svoju analizu mitske svesti upoređujući je sa empirijskom ili naučnom svesti modernog čoveka.

Empirijska misao, kaže nam on, počinje tamo gde svest prvi put pravi jasnu razliku između iluzije i činjenice, između pukog subjektivnog i objektivnog. Mi ne uzimamo pojedinačni čulni utisak kao ono što jeste u svojoj neposrednosti. Umesto toga, mi ga kritički poredimo sa drugim čulnim utiscima u nameri da ustanovimo da li je on potvrđen iskustvom kao celinom. Mi pravimo razliku između prolaznog i stalnog, promenljivog i konstantnog, slučajnog i nužnog, i stoga, Kasirer tvrdi, učimo o svetu objektivne i jasno vidljive realnosti koji stoji naspram sveta pukih predstava ili uobrazilje.[50]

Mitski mislilac takođe smatra sadržaje svojih misli kao ono što konstituiše realan svet. Ali (Kasisrer tvrdi) njegov odnos prema tom svetu „ne očituje znak te odlučujuće 'rascepljenosti' sa kojom započinje empirijsko ili pojmovno znanje".[51] Primitivni čovek ne može, kao što mi činimo, da napravi uzmak u odnosu na prisutnost fenomena. Ono što on opaža, opaža u svojoj neposrednosti kao nešto jedinstveno i, pre svega, kao nešto što je obdareno životnom snagom i personalnošću. Bivajući potpuno apsorbovan neposrednošću svog iskustva on ne može da pravi

[50] Ernst Cassirer, The Philosophy of Symbolic Forms, Vol.II, Mythical Thought, trans. R. Manheim, Yale University Press, New Haven & London, 1966, str. 31 i 73. Za interpretacije mita slične Kasirerovim vidi H. i H.A. Frankfort, Before Philosophy, Penguin Books, 1961; John G. Gunnell, Political Philosophy and Time, Wesleyan University Press, Middletown, 1968; i Susanne K. Langer, Philosophy in a New Key, Harvard University Press, Gambridge, Mass., 1967.

[51] Cassirer, op. cit., s. 35.

razliku između realnosti i pojavnosti. „Šta god je u stanju da pokrene duh, osećanje ili volju, uspostavilo je time svoju nesumnjivu realnost,"[52] Predmeti njegovih snova i maštanja su, konsekventno tome, ne manje realni nego objekti njegovih čula.

Stoga u mitskoj svesti se sve pojavljuje kao konkretno, individualno Ti. To uključuje, ne samo objekte, već isto tako njihove delove, njihove atribute, promene kojima oni podležu i osećanja koje bude. Smrt, na primer, jeste individualna supstanca obdarena voljom i vlastitom ličnošću. Isto važi za atribute i svojstva (kao što je svetlo, snaga ili plodnost), i za osećanja kao što su strah i nada. Sva se ona jednako iskušavaju kao realne, žive supstance. Zbog toga je neizbežno da mitska svest ne može da pravi razliku između simbola i stvari koja se simbolom označava. Ukoliko simboličko predstavljanje stvari izaziva ista osećanja kao sama stvar, uzima se da je ono identično sa tom stvari. Simbol i ono što on označava se sjedinjuju. U mitu, Kasirer tvrdi, ništa nije predstavljeno nečim drugim. Predstava *je* stvar, ne predstavljanje te stvari.[53]

U isto vreme u mitu postoji izrazita tendencija da se deo identifikuje kao celina. Ceo čovek, na priemer, može biti sadržan u njegovoj kosi, njegovim noktima, njegovoj odeći ili njegovim otiscima stopala, zato što se za svaku od ovih stvari misli da nosi potpuno značenje tog čoveka. „Slično, genus", kaže nam Kasirer," nije opšti pojam koji logički određuje ono pojedinačno, već je neposredno prisutan, živi i deluje u tom pojedinačnom."[54] Svaki individuum otelovljuje vrstu kao celine; i *vice versa*, vrsti kao celini se pripisuju atributi bilo kog od njenih pojedinačnih članova.

Nakon što je sve uvo ustanovio, Kasirer nastavlja da razjašnjava način na koji se u mitskom mišljenju pojavljuju pojmovi uzroka, prostora i vremena. Empirijska nauka, on napominje, određuje uzroke stvari putem izolovanja nužnih i dovoljnih uslova za njihovo zbivanje. Ti uzroci su, normalno, i opšti i nepersonalni. Ali, dok se naučnik zadovoljava da pojmi individualni događaj kao slučaj opšteg zakona, a opšti zakon ne može da adekvatno izrazi individualnost tog događaja, upravo je ta individualnost događaja ono što primitivni čovek iskušava i na šta primenjuje svoju imaginaciju. Njegovo objašnjenje događaja time zadobija oblik postuliranja individualnih akata volje. Da pozajmimo primer Henrija

[52] Frankfort, op.cit., s.20.
[53] Ibid., str. 21-3; i Cassirer, op.cit., str. 36-43.
[54] Cassirer, op. cit., s.64.

Frankforta (Henri Frankfort): „Ako reke odbijaju da nadođu, ne smatra se da je adekvatno objašnjenje te nevolje nedostatak padavina na udaljenim planinama. Kada reka ne nadođe, ona *je odbila* da raste. Reka, ili bogovi, mora da su ljuti na ljude koji zavise od plavljenja."[55]

Ista potpuna apsorbovanost u neposrednosti iskustva takođe inficira mitsko shvatanje prostora. „Mi postuliramo prostor kao beskonačan, kontinuiran i homogen – to su atributi koji se pukoj čulnoj percepciji ne pokazuju. Ali primitivno mišljenje ne može da apstrahuje pojam „prostora" od svog iskustva prostora ... Prostorni pojmovi necivilizovanog čoveka su konkretne orijentacije; oni se odnose na mesta koja nose emotivnu obojenost."[56] Primitivni čovek, ukratko, nema iskustvo prostora kao takvog. On ima iskustvo samo jednog broja različitih mesta, od kojih je svako konkretna individualna stvar. Ono što ih razlikuje je činjenice da ona bude različite asocijacije i zbog toga izazivaju različita osećanja. Obrnuto, mesta koje bude iste asocijacije i izazivaju ista osećanja uzimaju se kao isto mesto. U drevnom Egiptu je, na primer, postojao znatan broj hramova, od kojih je svaki centriran na navodno iskonskom brežuljku na kome je stajao bog-Sunca kada je stvarao svet. Za egipćane, nije postojala teškoća da smatraju da su svi ovi brežuljci, u stvarnosti, isto mesto.

Pojam vremena u mitu pada pod isti obrazac kao i pojam prostora. Nema ni reči o tome da primitivni čovek apstrahuje pojam vremena od njegovog konkretnog iskustva o vremenu. Vreme, kako ga on iskušava, jeste jedan broj pojedinačnih vremena, od kojih je svako obdareno vlastitim osobenim kvalitetima i značenjem. Detinjstvo, adolescencija, zrelost i starost su takva vremena; takvo je i svaka od četiri sezone, mesečeve mene i drugi jasno definisani periodi u ciklusima prirode. Suvišno je reći da se vremena, koja imaju isti individualni karakter, kod primitivnog čoveka, smatraju kao isto vreme. „Kao što znamo, u suštini mitskog mišljenja leži to da kadgod ono postavlja relaciju, ona prouzrokuje da članovi te relacije idu zajedno i da se mešaju; a to pravilo mešanja, ovaj zajednički rast članova relacije, takođe prevladava u mitskoj svesti o vremenu."[57]

Ipak ovo ne znači da je mit totalno nekoherentan iskustveni okvir. Iako se mitski mislilac može osloboditi razlikovanja između realnosti i pojavnosti, on to čini ne samo što ima pri ruci upotrebljivu zamenu. U

[55] Frankfort, op. cit., s.24; i Cassirer, op.cit., s.45.

[56] Frankfort, op. cit., s.30; i Cassirer, op. cit., s.98.

[57] Cassirer, op. cit., str. 110-11.

mitskom mišljenju, kaže nam Kasirer, „Celokupna realnost i svi događaji su projektovani u fundamentalnoj opoziciji onog posvećenog i profanog." Istina je da taj karakter posvećenosti od samog početka ne pripada specifičnim objektima. Zaista, bilo šta, kolikogod bilo obično, „može iznenada da učestvuje u posvećenom". Ono mora samo da „padne pod specifičnu mitsko-religioznu perspektivu" i time postaje posvećeno. I tako su sve stvari posvećeni „oblik okvira koji sam sebe zatvara i poseduju zajednički tonalitet, na osnovu koga se razlikuju od sadržaja običnog, svakodnevnog, empirijskog psotojanja".[58]

U svojoj *Filozofiji simbiličkih oblika* Kasirer stoga tvrdi da je mit pogled na svet pred-naučnih društava i da on ne može da koegzistira sa empirijskim *Weltanschauung*-om modernog čoveka. To je gledište koje je, u jednom ili drugom obliku, delila većina Kasirerovih prethodnika i koje je od tog doba našlo svoj izraz u delu njegovih mnogobrojnih učenika. Ganel (Gunnel) i Frankfort, na primer, nam kažu da je mitski *Weltanscauung* arhaičnih društava svet iskustva u kome su vreme i promena „sublimisani u konkretne, ponavljajuće i prostorno zasnovane ritmove prirode". Samo kada učinak istorijske promene donese temporalnost u igru, sveobuhvatno jedinstvo „integralnog mita" se raspada da bi bilo zamenjeno drugim simboličkim oblicima, kao što je istorija i filozofija. A politika se (prema Ganelu) rađa kao pokušaj da se suzbije destruktivnost vremena putem uspostavljanja trajnog društvenog poretka zasnovanom na vlasti. Drugim rečima politika je zamena za mit, *pis aller* koji čovek mora da podnosi kao kaznu zbog svog „pada u vreme".[59]

To je fascinantna teza; ali bi bila mnogo ubedljivija da nije zasnovana na tako očiglednom akademskom triku. Ono što su Ganel i Frankfort učinili jeste selektiranje izvesnih izolovanih obeležja arhaičnih kultura, njihovo uzdizanje u sistematski pogled na svet, a zatim tvrđenja da ovaj pogled na svet obuhvata celokupno iskustvo arhaičnog čoveka. To je, sasvim jednostavno, loša istorija. Izvesno je da postoje društva u kojima su mitovi uobičajeniji nego što su to u našim društvima; i istina je da filozofija i nauka sada okupiraju veliki deo tla, koje je nekad pripadalo mitovima. Ali nikada nije postojalo društvo čiji su članovi shvatali svet *isključivo* u smislu mita ili isključivo u smislu nauke; niti će takvo

[58] Ibid., str. 74-5. Vidi takođe Emile Durkheim, The Elementary Forms of the Religions Life, George Allen & Unwin, London, 1968, str. 36-47.

[59] Gunnell, op. cit., str. 17-53.

društvo ikada postojati. U *Mitu o državi* Kasirer sam priznaje tu stvar. Čak i u primitivnom društvu, kaže nam on, mit ne prožima celinu čovekovog svesnog života. U drugim normalnim svakodnevnim delatnostima primitivni ljudi postupaju na gotovo isti pragmatični i empirijski način kao i njihove civilizovane kopije. Samo kada su suočeni sa zadatkom, koji izgleda kao da je izvan njihovih prirodnih moći oni pribegavaju mitovima i magiji. A ovo se, dodaje Kasirer, takođe odnosi i na visoko civilizovana društva zapadne Evrope.[60]

Uprkos tome, Kasirer zadržava svoje gledište da postoji nešto nesvodivo primitivno u korišćenju mita. Civilizovani ljudi, veruje on, rukovode svojim poslovima na osnovu principa razuma, a guranje mita u savremenu politiku ne samo da nije dobrodošlo, već je u neku ruku nešto nenomalno. „Naučno znanje i tehničko ovladavanje prirodom iz dana u dan zadobija nove pobede, kojih ranije nije bilo. Ali u čovekovom praktičnom i društvenom životu poraz racionalne misli izgleda da je potpun i neopoziv. U tom domenu od moderng čoveka se očekuje da zaboravi sve što je naučio u razvoju svog intelektualnog života. On je upozoren da ide nazad do prveih rudimentarnih faza ljudske kulture."[61]

Teško je videti šta je razlog da Kasirer zauzme ovo stanovište. Njegova postavka da moderni čovek rukovodi svoje političke poslove koristeći metode analogne onima u nauci i tehnici je neodrživa, i verovatno nije ono što on stvarno misli. Što se tiče navodno primitivnog karaktera mita, kako sam Kasirer priznaje, postoji onoliko velika razlika između mitova našeg vremena i mitova primitivnih društava koliko je razlika između moderne gradske kuće i kolibe od blata.[62] Pravljenje mitova karakteristično je za kulturu kao takvu i nije ništa više vraćanje u „prve rudimentarne faze ljudske kulture" nego što je to ples, slikanje i arhitektura.

Postoji još jedna primedba. Kasirer insistira da se mitovi, po definiciji, bave probojem posvećenog u jedan inače drugačiji sekularni svet; i zaista, on vidi u modernom totalitarnom tvorcu mita „sveštenika nove, potpuno iracionalne i misteroizne religije".[63] Ali zapravo postoje mnogi mitovi u kome posvećeno ne igra bilo kakvu ulogu, i mnogi moderni politički mitovi, uključujući one o kojima govori Kasirer, spadaju u tu

60 Cassirer,The Myth of the State, op. cit., str. 278-9.
61 Ibid., str. 3-4.
62 Ibid., str. 280-1.
63 Ibid., s. 282.

kategorije. Oni zaista nadahnjuju svoje poklonike visokim stepenom entuzijazma, ali se entuzijazam može pojaviti, a da tu ne bude uključen bilo kakav pojam posvećenog i zbog toga nije isto što i religija. Gledište da je mit forma religije može na kraju da rezultira samo u jednu, od dve stvari. Mi moramo ili da zauzmemo čvrsto stajalište u pogledu te definiciji da i postojano poričemo da su izvesni mitovi, koji su dobro poznati, uopšte mitovi; ili moramo da sebe prepustimo tokovima interpretacije, koje nas upadljivo stavljaju na muke i koje su po sebi opskurne. Mislim da je mnogo jednostavnije reći da nam razlika između posvećenog i profanog može (kao što kaže Dirkem (Durkheim)) dati minimum definicije religije, ona nam niukom slučaju nije nužno obeležje mitskog mišljenja. Bez sumnje, mnoge religiozne ideje se mogu naći u mitovima, pogotovu u mitovima primitivnih društava; ali nije slučaj da svi mitovi sadrže religiozne ideje ili da postoji bilo kakav valjan razlog da bi smatrali mit nekom vrstom religije.

Ovo, ipak, ne znači da događaji i situacije, koje opisuje mit, nemaju poseban značaj koji ih stavlja kao nešto zasebno od područja svakidašnjeg života. Tvorac mita može da ne vidi stvari u osobitom religijskom svetlu, ali on poseduje stanovište koje mu daje perspektivu koja je različita od perspektive Kasirerovog empirijskog mislioca. On uređuje svoje iskustvo na pretpostavci da je sadašnjost jedna epizoda u priči, događaj, u damatičnom razvoju; i upravo je to ono (predlažem) što mu omogućuje da pravi razliku između onoga što je važno, a šta nije. Bilo koja osoba, stvar, mesto, vreme ili događaj ima važnost ukoliko ga tvorac mita uklopi u svoj zaplet. U zavisnosti od mita kome ga pripisuje, on će videti određeni komad zemlje kao deo teritorije iz koje su proterani izabrani ljudi, određenu godinu kao onu u kojoj će Hrist ustanoviti svoje kraljevstvo na zemlji, određenog sindikalistu kao agenta svetske komunističke zavere, ili određeni industrijski spor kao krucijalni događaj u klasnom ratu. I štagod bilo je tako inkorporirano u njegovom izveštaju ono zadobija time značaj i „realnost" koja drugim stvarima nedostaje.

Premda moramo da odbacimo Kasierovu glavnu tezu, mnogo toga od onoga što on kaže u pogledu prirode mitskog mišljenja još uvek važi. Kao što ćemo videti, van spora je to da postoji smisao u kome tvorac mita brka deo sa celinom, i smatra ličnosti i situacije sa istim karakteristikama kao supstantivno iste. Kasirer nije prvi koji je skrenuo pažnju na ove stvari; ali on je prvi koji im je dao sistematski tretman, i tu leži zasluga njegovog

dela. Ipak, njegovo rano stanovište da je mit neka vrsta prednaučnog *Weltanschauung*-a vodi ga u komplikovanje i mistifikovanje stvari koje se, prilikom provere, pokazuju kao savršeno jednostavne.

Pitanje porekla

Mnoge od teorija o kojima smo diskutovali nastoje da utvrde značenja i svrhe mitova, ne uzimajući ih u njihovom savremenom kontekstu, već se vraćajući stalno nazad na njihovo poreklo. Traganje za poreklom stvari duguje bar deo svoje privlačnosti verovanju da bismo imali objašnjenje njegovog istinskog karaktera ako bismo mogli da otkrijemo šta je stvar značila kada je je prvi put započela. Prema tom stanovištu, svet koga znamo je svet pukih pojava ili manifestacija. Po sebi to je svet koji je zagonetan i koji nas ne može zadovoljiti, i da bi uopšte bio pojmljen on mora biti shvaćen u drugom smislu od onoga kakav se pojavljuje. Mora biti shvaćen u okviru stvarnosti koja leži iza pojava i koja ih na neki način određuje; a ta stvarnost sigurno nije ništa drugo nego taj svet kakav je bio u svom začetku. Kao što Bahofen formuliše, „Poreklo je ono što određuje kasniji razvitak, ono što definiše njegov karakter i pravac."[64]

Premda je ovo atraktivno stanovište, njegova primena na proučavanje mitova se pokazalo manje uspešnom nego što bi mogli očekivati. Da počnemo sa predlogom da manifestni sadržaj mita nije njegov istinski sadržaj. Mitovi, tvrdi se, izgledaju kao besmislene priče o bogovima i herojima, ali ustvari, oni su opis prirodnih fenomena, istorijskih događaja ili ritualna predstava. Ova diskrepancija između stvarnog i pojavnog sadržaja mita počiva na iskrivljenjima, koja se pojavljuju kada se jedno saopštenje baštini iz jedne generacije u drugu. To izgleda dosta razumno. Sadržaj mita se izvesno može menjati tokom vremena, dajući nam različite uzastopne verzije iste priče; i uverljivo je postulirati *urmythos*, prvobitni mit iz koga su sve kasnije verzije ti degenerisani potomci. Ali šta može da nam kaže ovaj *urmythos* o tom sadržaju svojih naslednika? On naravno može da učini da budemo u stanju da valjanije kažemo u kojim se pogledima mit promenio; ali, po sebi, on neće objasniti ove promene. Prvobitni sadržaji mita služe samo kao pasivni materijal, koji je, iz ovog i onog razloga, prerađen i preinačen. Mit se sam

[64] Bachofen, op. cit., s. 75.

ne oblikuje. On je oblikovan i preoblikovan od strane ljudi koji ga prenose; a oni ga oblikuju u skladu sa njihovim vlastitim pretpostavkama i kao odgovor na njihovo osobeno iskustvo sveta. Kada je u pitanju sadržaj mita, nije njegovo poreklo ono što definiše njegov karakter i smer. Ne postoji neki bitni smisao u kome je taj sadržaj prve verzije „stvarniji" nego bilo koja kasnija verzija.

Ista razmatranja važe kada se okrenemo značenju poruke koje mit prenosi. Mit, reći će se, ima istinsko značenje, naime ono koje je nameravao da mu da njegov tvorac; a to značenje je u neku ruku implicitno u svim kasnijim verzijama tog mita, premda oni koji ga prenose ne moraju da budu toga svesni. Nije teško videti šta je loše u ovom predlogu. Nijedan mit nema istinsko značenje ili značenje po sebi, odvojeno od značenja koje ima za one koji ga saopštavaju. Stari mitovi nisu stalno cirkulisali samo (kao što je MIller pretpostavljao) zato što čovek „ima urođeno poštovanje prema prošlosti".[65] Oni su cirkulisali zato što saopštavaju nešto od interesa i značaja za onoga ko ih priča i za njegovu publiku. Štagod to moglo biti, to ne može biti skriveno ili implicitno. Mit znači ono što je svesno nameravano ili shvaćeno da znači od strane onih među kojima on cirkuliše. Značenje koje mit ima prilikom prvog saopštavanja, stoga nije ni na koji način privilegovano. To je značenje kao i bilo koje drugo, a postoje izgledi da će promena okolnosti odstraniti zastarelo značenje i doneti u prvi plan novo i prikladnije. Staro značenje ne ostaje implicitno u novoj verziji mita. Ono je jednostavno odbačeno kao i bilo koji beskoristan predmet.

Može se tvrditi da su mitovi pravljeni s namerom da bi prenosili bezvremene istine koje su toliko temeljne i toliko udaljene od običnog iskustva da ne mogu biti izražene direktno i da, uprkos svih razlikovanja u detaljima, različite verzije mita fundamentalno vode na isto mesto i imaju isto značenje. Mi ćemo morati da se vratimo ovoj sugestiji u kasnijoj fazi, ali za trenutak ćemo zapaziti da ona čak i kad bi bila valjana, neće ojačati argument da je istinsko značenje mita ono koje je tvorac mita imao nameru da mu da. Ako je mit bezvremena istina koja je nejasno izražena, onda to važi podjednako za prvu verziju koliko i za poslednju. Ne postoji razlog za pretpostavku da je prvi pripovedač, samo zato što je bio prvi, posedovao bolji uvid ili veće izražajne moći nego njegovi naslednici.

65 Müller, op.cit., s.17.

Ne moramo se dugo zadržavati oko sugestije koju su predložili teoretičari rituala, da je praktična svrha mita da istraje u obelodanjivanju svog izvornog značenja. Mit može da bude dobro iskorišćen za jednu svrhu u jedno vreme, a za različitu svrhu u drugo vreme. Ali ne sledi da jedna od te dve svrhe mora zbog toga da bude fiktivna. Obe su jednako „stvarne". Kao i njegovo značenje, svrha mita zavisi od okolnosti u kojima je saopšten i od namera čoveka koji ih saopštava. Ona ne zavisi od načina u kome se mit rađa.

Ovim se ne poriče da je traganje za poreklom mitova interesantan i vredan pothvat. Ali, ma koliko interesantno, ono se ne bi smelo mešati sa sasvim odvojenim istraživanjem o značenjima i svrhama mitova. Ne sme nas zavesti stanovište po kome su stvari nekako stvarnije prilikom njihovog nastanka. One nisu stvarnije; one su samo različite.

S engleskog preveo: Dragan D. Lakićević

Karl J. Fridrih (Carl J. Friedrich)

TRADICIJA I AUTORITET

1. Tradicija kao činjenica i norma

Tradicija i autoritet su toliko blisko povezani u tekstovima o političkoj teoriji i filosofiji, da je veoma teško raspravljati o jednom bez zadiranja u ono drugo.[1] Maks Veber je načinio tradiciju jednim od izvora autoriteta i otuda jednim od tipova autoriteta, kao i legitimnosti, suprotstavljajući je harizmatskim i racionalno-pravnim izvorima.[2] Čineći to, on je nastavio poznatu naviku iz doba prosvećenosti koja je razum stavljala nasuprot autoritetu. To je podrazumevalo da su metodi razuma naučni, nasuprot metodima autoriteta koji su zasnovani na otkrovenju ili iracionalnom verovanju. A najveći deo tog verovanja ima svoje korene u tradiciji. Mogućnost da bi i tradicija i autoritet mogli i sami biti racionalni, mislioci ove „tradicije" su manje ili više isključivali. Čarls S. Pirs je pre jedne generacije napisao da „kada prevlada metod autoriteta, istina jedva da znači nešto više od katoličke vere".[3] Ovo je tipičan iskaz, mada sam po sebi netačan. Jer metod autoriteta takođe implicira tradiciju, primer koji se može naći u delima Edmunda Berka (videti niže). Takav nekritički racionalizam zasnovan je na pretpostavci da je „metod autoriteta" neka vrsta nerazumnog sujeverja, koja mora ustupiti mesto „naučnom metodu" – argument koji je dao osnovu za filosofiju istorije Ogista Konta. U ovom trenutku nemam nameru da dalje sledim ovaj pravac argumentisanja, jer ću se na to vratiti kasnije. Čak i ono što je već rečeno pokazuje da su anti-tradicionalizam i anti-autoritarnost blisko povezani. Moja namera u ovoj studiji je da pokažem da su i autoritet i tradicija u relaciji sa razumom i rezonovanjem, i specifično da je

[1] Carl. J. Friedrich, *Tradition and Authority*, Macmillan, London, 1972.

[2] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft (Privreda I društvo)*, II izdanje, 1925, gl. 1, pp. 145 ff.

[3] Charles S. Pierce, *How to Make our Ideas Clear* (Kako da svoje ideje načinimo jasnim), preštampano u *Love, Chance and Logic*, 1923, str.55.

tradicija često sama osnova rezonovanja i racionalnog argumenta. Aristotel je u svojoj *Retorici* ovu poentu načinio veoma jasnom, a „Nova retorika" naših dana je učinila to isto.[4]

Ovde se, dakle, podrazumeva da tradicija poseduje veoma vitalnu funkciju u političkom telu. Ona daje osnovu za najveći deo komuniciranja i efektnog integrativnog argumentisanja. Zbog ove funkcije, tradicija je, u normativnoj perspektivi, često bila potcenjenja ili precenjena. Ona je bila potcenjena u revolucionarnim periodima, a precenjena u postrevolucionarnim i statičnim periodima. Činjenica u ovoj stvari je da tradicija varira u svom značaju za politički proces, kako u vremenu tako i za različite grupe. Kada je Gete napisao ove slavne retke „Zaradite ono što ste nasledili od vaših predaka, da bi ste to zaista posedovali!" on je prevashodno imao na umu vrednost tradicije za pojedinca, ali naše bavljenje na ovim stranicama biće njena funkcija u zajednici, uključujući pojedinca. Nema sumnje da se u modernim društvenim naukama pojedinac ne može pojmiti izvan tradicije. Individualnost se razvija kada neka osoba prihvati određene karakteristike vrednosti i verovanja koje su tradicionalne za društvo u kojem je ona rođena, a odbaci ostale. Isto tako zanatlije, umetnici i učenjaci (kao i naučnici!) uče tradicionalni zanat, umetnost ili oblast učenosti, da bi zatim mogli da im doprinesu menjajući ih u nekom specifičnom aspektu. Politika nije nikakav izuzetak. Drama izazivača tradicije u Vagnerovoj operi *Majstori pevači* je drama koja je uobičajena u političkom životu. Njena bogata sugestivnost može se videti kada se pokaže kako tradicija može da ometa i šteti, ali i da pomaže i podržava određeni zanat, mada Vagner, romantičarski revolucionar i Bakunjinov prijatelj, saoseća sa inovatorima i ne ukazuje dovoljno priznanja Bekmeserima koji održavaju tradiciju. Svakako, previše tradicije okoštava politički poredak, ali je isto tako sigurno da premalo tradicije podriva i razara zajednicu i njen poredak.

Reč tradicija proistekla je iz latinske reči *tradere*, koja znači preneti ili isporučiti. Ovaj termin ima religiozni ili eklezijastički koren, kao i najveći deo našeg političkog rečnika. Same reči osnivača i vođe moraju se prenositi i uručivati iz generacije u generaciju. Jedan veliki istoričar hrišćanske vere napisao je da je tradicija „uručivanje dragocenog depo-

[4] Aristotel, *Retorika*, Ch. Perelman and Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric – A Treatise on Argumentation* (Nova retorika – Traktat o argumentaciji), 1966, pp. 166ff. Francuski original objavljen je 1958. g. – argument je prisutan u celom delu. Uporediti moj prikaz u *The Natural Law Forum* (Forum o prirodnom pravu), Vol.7, 1962, pp. 199ff.

zita, čiji se izvor smatra božanskim, specijalno odabranoj osobi".[5] Konfučijanci, koji su možda najveći tradicionalisti, ako je takvo poređenje dozvoljeno, napravili su transmisiju reči ovog Učitelja centralnom tačkom svojih napora. Njihova vizija je bila politička. Oni su uspeli da ostvare izvanredno stabilan poredak. Na kraju, on je predstavljao primer opasnosti od takve stabilnosti, takve snažne tradicije: carstvo se stratifikovalo do te mere da je palo kao kula od karata kada se suočilo sa stranim izazovom, ali se možemo zapitati da li je samo nadgradnja bila ta koja je pala. Maov fanatičan napor da iskoreni konfučijansku tradiciju pomoću takozvane „kulturne revolucije" pokazao je istrajnost konfučijanizma, i nagovestio da u ovoj stvari možda još nije rečena poslednja reč. Jedan drugi slučaj koji ilustruje moćni uticaj tradicije, je slučaj Izraela. Posle rasturanja hrama (70. godine naše ere), jevrejska kultura je istrajala skoro dve hiljade godina, bez ikakve strukture vlasti naroda kao celine; ona je opstala u okviru sveštenićkog i društvenog poretka.

U jednoj veoma značajnoj nedavnoj studiji pokazano je da harizma i tradicija nisu nužno protivrečne: Gandijevo liderstvo je bilo zasnovano na tradicionalnim korenima i kulminiralo je u radikalnoj transformaciji tradicije koja još uvek prožima veliki deo indijske politike. Ova analiza je izgrađena na kontrastu između tradicije i savremenosti i na pretpostavci, s pravom, da „one prožimaju i transformišu jedna drugu". Autori prigovaraju pretpostavci entuzijasta savremenosti sa njenim naglaskom na „racionalnosti" da je tradicija beskorisna i bezvredna, i koji bi stoga bacili tradiciju na „smetlište istorije". Takve ideje, naravno, potiču iz pretpostavke da će „savremenost biti realizovana kada se tradicija uništi i učini zastarelom".[6] Slažem se sa ovom analizom kada tvrdi da „pretpostavka da su savremenost i tradicija radikalno protivrečne počiva na pogrešnoj dijagnozi tradicije, kakva se nalazi u tradicionalnim društvima", kao i na istovremeno pogrešnom razumevanju savremenosti i racionalizma. Ako se odgovarajuća pažnja posveti onome što je Veber voleo da naziva *Wertrationalität*, što će reći, racionalnost zasnovana na vrednostima, iz toga će proisteći bolje razumevanje ne samo racionalnosti i otuda savremenosti, već se i tradicija shvata kao racionalna i sposobna

[5] Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vols., 1885, 1897. U engleskom prevodu Neila Buchanana pod naslovom *Istorija dogme*, izdanje Dover, 1961. (trećeg nemačkog izdanja), Vol.III, pp. 207ff (englesko izdanje).

[6] I. Lloyd and Suzanne Hoeber Rudolph, *The Modernity of Tradition* (Savremenost tradicije), 1967, p.3.

da apsorbuje racionalnost. U Zapadnoj Evropi danas, tradicija ustavnosti je tradicija *Rechtsstaat*, vladavine prema pravu, a pravo u ovom kontekstu znači razum i racionalnost. On može značiti veštački razum prava o kojem je govorio Edvard Kouk kada ga je okarakterisao kao „ono što su najmudriji ljudi u prethodnim nizovima vekova učinili prefinjenim i usavršenim, i dokazali i potvrdili u neprekidnom iskustvu".[7] Takav tradicionalistički pogled na pravo koje istovremeno za sebe tvrdi da je racionalno, u oštrom je sukobu sa izvesnim doktrinama o prirodnom pravu[8], kao što su one koje izložio Frensis Bejkon. Ovo pitanje je tako centralno za našu temu da može biti dozvoljeno citirati Kouka još jednom kroz jedan odlomak koji se konkretno obraća problemu prava i razuma. Kouk je napisao u svojim *Izveštajima* da je:

> Razum život prava, ne – samo prirodno pravo nije ništa drugo do razum, koje treba shvatiti kao veštačko usavršavanje razuma, postignuto dugim proučavanjem, posmatranjem i iskustvom, a ne kao prirodan razum svakog čoveka... kroz mnoga stoleća Englesko pravo je postajalo prefinjeno i rafinirano naporom beskrajnog broja ozbiljnih i učenih ljudi, i dugim iskustvom izraslo do takvog savršenstva, za vladu ovog kraljevstva, da se stara vladavina može njime s pravom proveriti, da nijedan čovek u svom privatnom razumu nije mudriji od ovog prava, koje je savršenstvo razuma.[9]

Svakako, ovo je objava rata naučnom stavu koji oličava Frensis Bejkon, i ovaj naučnik ne bi mogao da prizna da su njegova otkrića rezultat „privatnog" razuma; jer niti je nauka privatna niti javna – ona traga za zakonima prirode koji su večni i nepromenljivi. Dijalektična napetost između tradicije i racionalnosti (savremenosti) može se izraziti paradoksom da se razum ne može otkriti u prirodi izuzev kroz tradicije naučnog istraživanja, a ove tradicije naučnog istraživanja su na svoj način „savršenstvo razuma" isto onoliko koliko je Kouk tvrdio za pravo.

Ovo pitanje je u vezi sa onim koje omeđuje trijada razum, racionalnost i religija.[10] Postoji sličnost koja se može zapaziti između procesa

---

[7] Sir Edward Coke, Introduction to the Fourth Book *of the Institutes*. Za prethodne studije videti Roscoe Pound, *An Introduction to the Philosophy of Law* (Uvod u filosofiju prava), 1922, i Carl J. Friedrich, *Man and His Government* (Čovek i njegova vlada), 1963, glave 14 i 15.

[8] Videti moju knjigu *Philosophy of Law in Historical Perspective* (Filosofija prava u istorijskoj perspektivi).

[9] Sir Edward Coke, *Reports* (Izveštaji), Vol.XII, pp. 64-5.

[10] Videti moj rad *On Rereading Machiavelli and Althusius: Reason, Rationality and Religion* (O ponovnom čitanju Makijavelija i Altusijusa: Razum, racionalnost i religija), u *Rational Decision – Nomos* VII (Racionalna odluka – Nomos), 1964, pp. 177ff.

argumentisanja koje polazi od presedana u običajnom pravu i teološkog diskursa; ovi su sa svoje strane u vezi sa vrstom argumentisanja čije je ishodište u ideologiji koja preovladava u savremenim autokratijama. U svim ovim slučajevima, politički ključno pitanje je ko poseduje autoritet da kaže šta je istina, to jest, šta je „tradicija" ili šta je pravo ili kakvo je značenje ideologije. Rezonovanje koje polazi od tradicije je ključni metod autoriteta i napadi na autoritet su obično posebno upereni protiv takvog rezonovanja koje polazi od tradicije. Sveti tekstovi, kao što su Magna Carta, američki ustav, ili *Kapital* Karla Marksa, da ne pominjemo Bibliju, navode se kao otelotvorenja tradicije, i otuda pokazuju šta je ispravno, u ponašanju ili komunikaciji. Činjenica da reči nikada nisu sigurne u svoja značenja, i to utoliko manje što je apstraktniji označivač koji one imaju nameru da označe. Iako se zbog toga često izražava žaljenje, ona nudi znatan raspon diskrecije onome ko ima autoritet da odgovori na takvo pitanje kao što je: Šta kaže Konfučije? Na taj način, tradicija postaje fleksibilna. Da citiramo našeg istoričara još jednom: „Kada su tradicije postale zastarele, ljudi su se pozivali na druge tradicije, ili na Bibliju; tamo gde je pismeno svedočanstvo bilo nejasno ili je nedostajalo, pribegavalo se tradiciji; to jest, objavljivalo se da je tradicija ono što se nije moglo opravdati ni pod jednim drugim nazivom".[11]

Takvo autoritativno tumačenje pojavljuje se u svakojakim kontekstima i služi vitalnoj funkciji integracije političke zajednice. Jer ono ugrađuje u tradiciju inovativne elemente koji na kraju preobražavaju tradiciju u nešto sasvim drugačije. Takva promena može, u stvari, kao što je ranije primećeno, i sama postati tradicija, čak i ako se okvalifikuje frazama kao što se „mirna promena", „evolucija, a ne revolucija", ili „konstruktivna kritika". Čak i tada, politička tradicija predstavlja stvarni problem za efikasnu političku promenu. Izvesni obrasci ponašanja suprotstavljaju se brzoj promeni. Veliki deo onoga što se podvodi pod ime „nacionalni karakter" i što pojedinci pogrešno razumeju u svom ponašanju, u stvari sačinjava političku tradiciju i može se radikalno izmeniti promenom u političkom okruženju. Stara priča o nemačkim komunistima kada su u svom maršu na centar Berlina stigli u aveniju Under den Linden i pažljivo podelili svoju kolonu kako ne bi prekršili zabranu gaženja travnjaka koji je bio u sredini ulice, samo je jedna od mnogih ilustracija. Ali mada je ovo sasvim istinito, podjednako je istinito da se takvo ponašanje ipak me-

[11] Harnack, op.cit. (videti napomenu 5 gore).

nja kada se promeni okruženje. Englez dvadesetog veka ni najmanje ne podseća na svog zemljaka iz sedamnaestog veka, kao što ni entuzijazam ovog drugog za kićene argumente, niti opušteno ponašanje modernog Engleza, nisu bili zajednički njihovim zemljacima iz nekog drugog doba. U svetlu ovih i sličnih činjenica, političku tradiciju možemo definisati specifično kao skup uverenja i verovanja koja se odnose na političku zajednicu, uključujući ponašanje ljudi kao političkih ličnosti. Politička tradicija definiše kako se vladavina sprovodi i kako se podanici ponašaju prema svojim vladarima, uključujući i to kako ih biraju i kontrolišu. Drugačije definisano, takva tradicija se otelotvoruje u navikama, običajima i normama koje izražavaju preovlađujuće vrednosti i verovanja.[12] Da bismo izbegli nominalističku grešku, mogli bismo takođe reći da je ona ustanovljena činjenica političkog iskustva gde se preovlađujuće vrednosti i verovanja izražavaju u navikama, običajima i normama neke političke zajednice, koje se onda konvencionalno označavaju kao njena tradicija. Otuda, ono što se podrazumeva pod tradicijom je konsenzus o njoj, ili *condordia* o njoj kao što su raniji pisci govorili.[13]

Jasno je iz onoga što je upravo rečeno da tradicija ili konsenzus ne moraju da znače saglasnost o fundamentalnim stvarima, kao što se često tvrdi, osim ako se ponašanje političkih ličnosti ne smatra fundamentalnim. Ali biti „fundamentalno jedno", kao što je to Lord Balfur jednom rekao, retko se nalazi i to je svakako bio eufemizam primenjen na viktorijansku i post-viktorijansku Englesku. Određena mera konsenzusa postoji u svakom političkom poretku, ali se tu ne može zapaziti nikakav optimum. Tradicija viđena kao skup utvrđenih vrednosti i verovanja koja su istrajala tokom nekoliko generacija, stoga je antiteza ideologiji sa kojom je često brkaju oni koji svaki sistem ideja vide kao ideologiju. [14] Ali jedan programski skup ideja koji se odnosi na promenu i/ili održanje nekog političkog sistema, što striktno govoreći ideologija jeste, u oštrom je kontrastu sa tradicijom kako je ona ovde definisana. Sa druge strane, tradicionalizam može postati ideologija. Kao svesno i smišljeno insistiranje na vrednostima tradicije, čineći je normom ponašanja, on je, na-

[12] Max Radin, u svom članku o tradiciji u *Encyclopedia of the Social Sciences* (Enciklopedija društvenih nauka) definiše tradiciju kao „ne samo puku činjenicu poput kakvog postojećeg običaja, niti priču koja iscrpljuje svoj značaj kada se ispriča; to je ideja koja izražava vrednosni sud".

[13] Videti, naprimer, opsežnu raspravu o *concordia* u Johannes Althusius *Politica Methodice Digesta*, III izdanje, 1614, glava XXXI. Videti takođe uvod u moje izdanje iz 1930.

ravno, i sam ideologija ili to može postati, kada se razradi u akcioni program i oblik takve ideologije bio bi reakcionaran. Stoga je potrebno tradicionalizam jasno razlikovati od ideologije.

Nacionalnost i nacionalizam se ne mogu opisati u smislu kakve nacionalne tradicije, mada se tekstovi o ovim temama retko bave pitanjima koji ovaj termin pokreće. Nemački autori vole da govore o zajedničkom *Geschichtserlebnis*-u, deljenom istorijskom iskustvu, i likovi nacionalnih heroja bez sumnje formiraju ponašanje pojedinaca u naciji. Velike poeme, kao što su *Ilijada* i *Pesma o Rolanu*, vrše neprestani uticaj. Kako ih uče mladi, oni postaju deo nacionalne tradicije u gore definisanom smislu. Naravno, nacija nije jedina vrsta političkog grupisanja na koje se ovo primenjuje – stranke, lokalne jedinice i druge vrste formacija u modernim pluralističkim društvima izazivaju snažnu lojalnost u sličnom smislu grupne tradicije. Bratstva i klubovi, kao i vojne formacije, neguju tradiciju u nadi da će razviti lojalnost i *esprit de corps*. Sve ovo je u cilju da se pokaže da je uloga tradicije sveprisutna i da se odnosi na samu osnovu politike. Može se sumnjati da li je politika moguća, izuzev možda u kratkim periodima revolucionarnih previranja i zanosa procesa osnivanja, bez znatne doze tradicije. Jedna od najupadljivijih karakteristika takvih inovativnih situacija je koliko se brzo revolucionarni impuls transformiše u tradicionalne načine ponašanja, koliko brzo ideologija postane doktrina, a prateće ponašanje postane ritual.[15]

Postalo je pomodno govoriti o procesu transformacije govora i ponašanja određene političke zajednice kao o „socijalizaciji". Takva socijalizacija je definisana kao „proces indukcije u političku kulturu".[16] Ono o čemu se ovde radi je proces učenja u toku kojeg mladi otkrivaju šta je potrebno da se postane politička ličnost u specifičnom kulturnom kontekstu. Stoga termin socijalizacija dovodi u zabludu, te je mnogo poželjniji izraz obrazovanje (tradicionalni termin!) ili francuska reč *formation.*, jer ona adekvatno naglašava da su ovi procesi ne samo „socijalizujući" već i „personalizujući" i „humanizujući". Neobrazovano odojče po-

---

[14] Široki raspon pitanja o ideologiji istražen je sa mnogih različitih stanovišta u *Annales de la Philosophie Politique* (Anali političke filosofije), Vol. 9, 1971. Videti takođe poglavlje 4 mog dela navedenog gore u fusnoti 7.

[15] Videti moju knjigu *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Totalitarna diktatura i autokratija), II izdanje, 1965, glave 7-9, posebno str. 111-112.

[16] Gabriel A. Almond and James S. Coleman (eds.), *The Politics of the Developing Areas* (Politika oblasti u razvoju), 1960, p. 27, članak Almonda.

staje ljudsko biće kako apsorbuje, usvaja i prilagođava se na načine ponašanja starijih. Nije tačno da ljudsko biće postoji odvojeno od društva u kojem je rođeno i da se zatim „socijalizuje". Tradicija ga ne samo socijalizuje, već ga i personalizuje, kao što je to Ruso tako dobro razumeo i prikazao u svom *Emilu*.[17] Kada Francuzi govore o *formation*, oni s pravom naglašavaju da se jedno biće formira, to jest, uobličava i vaja u poseban oblik. Ovaj proces je zasnovan na tradiciji – na jednom kompleksu vrednosti, uverenja, verovanja, navika, običaja i praznoverja – koji je menja, ali polako. Ruso ga je nazvao istinskim ustavom i primetio da su filosofi obraćali malo pažnje na njega. „On nije ugraviran na pločama od mermera ili tuča, već na srcima građana". Ruso je veoma insistirao da on nije statičan. Jer on „svakoga dana poprima nove moći kada druga prava propadaju ili odumiru, on ih ponovo uspostavlja ili zauzima njihovo mesto, čini da se ceo narod povinuje načinima ponašanja po kojima je namenjeno da postupa, i neosetno zamenjuje autoritet snagom navike."[18] Vratićemo se na ovaj odlomak u sledećem poglavlju o njegovom istorijskom značaju. Ovde je važno napomenuti da Ruso jasno insistira na vitalnoj funkciji tradicije za političku zajednicu, kao i na njenoj neprekidnoj evoluciji. Obrazovanje građana[19] sastoji se u tome da im se ova tradicija utuvi u glavu, ne kao statična i nepromenljiva doktrina, već kao svrsishodna evolucija jednog skupa verovanja u ono što je ispravno.

Grci su imali reč za to, *nomos*, posvećeni načini ponašanja predaka, kao kinesko *li*. Platonova osnovna briga je bila da nađe izvodljivu alternativu njenoj religioznoj osnovi. Pošto se religiozni izvor *nomos*-a raspao i imao za posledicu stanje *anomie*[20], to jest, više nije bilo nikakvog svetog običaja, te prema tome ni nikakvog osnovnog zakona koji bi vodio akcije ljudi, morala je da se nađe neka racionalna osnova. U sledećem poglavlju nagovestićemo probleme koji su iz toga proizišli. Ovde ćemo samo napomenuti da se u izvesnom smislu Platonova misao okretala

[17] Judith N. Sklar, *Men and Citizens – A Study of Rousseau's Social Theory* (Ljudi i građani – studija o Rusoovoj socijalnoj teoriji), 1969, posebno pp. 144ff., i Žan-Žak Ruso, *Emil*, knjiga IV.

[18] Ruso, *Društveni ugovor*, knjiga II, glava 12.

[19] Cf. Charles E. Merriam, *The Making of Citizens* (Stvaranje građana), 1931. Obrada teme je konvencionalna, mada je samo delo pionirsko. U današnjem žargonu, o tim pitanjima se raspravlja pod naslovom „socijalizacija".

[20] O anomiji, Emile Durkheim, *Le Suicide (Samoubistvo)*, 1897, rezime u Sebastian de Grazia, *The Political Community* (Politička zajednica), 1948, pp. 3-5. Ceo tom de Grazie preokupiran problemom anomije.

oko problema tradicije i mogućih alternativa tradiciji kao integratorima političke zajednice.

Definišući tradiciju u analitičkom i funkcionalnom smislu, važno je ne dozvoliti da ona postane fetiš. Ništa nije dobro samo zato što je postojalo dugo vremena, baš kao što i ništa nije loše zbog tog istog razloga. Tradicionalizam insistira na pretpostavci u korist onoga što je istrajalo, ali suprotna pretpostavka može imati veću vrednost. Čin američkih vojnika koji su branili svoje svetogrđe kada su ugasili večni plamen u jednom orijentalnom hramu, primećujući da je on goreo dovoljno dugo, predstavlja protest mladih protiv starog na jedan sirov i dramatičan način. Može se s pravom sumnjati da su oni razmišljali o polaganju prava na istinu koju je to konkretno otkrovenje imalo i koju je večni plamen simbolizovao. Tradicija kao takva je formalan koncept koji se može asocirati sa bilo kojim sadržajem, istinitim ili lažnim, blagotvornim ili štetnim. Tradicionalizam se stoga s pravom doživljava kao pežorativan izraz, pošto je on neka vrsta opskurantizma.

U savremenoj političkoj nauci postalo je uobičajeno koristiti ovaj termin u takvom smislu. O tekstovima prošlih političkih mislilaca govori se kao o tradiciji, a o naučnicima koji pišu u ovoj tradiciji se govori kao o „tradicionalistima".[21] To je „nemoderan" način tretiranja političkih fenomena, dok je „moderan" način istinski naučan način, što će reći, „kvantitativni" i „bihejvioralni" način. Opet se tradicija konfrontira sa modernošću kao da ova dva pojma isključuju jedan drugi. Međutim, pažljivo proučavanje rezultata takvih „modernih" studija otkriva da su one pune tradicije, kao što i treba da budu, i da je stav koji one zauzimaju prilično „tradicionalan". Ovi rezultati u smislu rešenja problema često nisu veoma zapaženi što sugeriše da primenjeni metodi nisu dobro prilagođeni konkretnim materijalima. Ne možete rascepiti drvo čekićem, niti zakucati ekser sankama. Sva nauka je rezultat isprepletenosti tradicije i izazova tradiciji. Nova polazišta pretpostavljaju potpuno ovladavanje tradicionalnim načinima. Najveći deo tradicije može biti „prećut-

[21] Albert Somit and Joseph Tanenhaus u svojoj knjizi *American Political Science – A Profile of a Discipline* (Američka politička nauka – profil jedne discipline), posebno pp. 65ff. ne naglašavaju ovu distinkciju, ali je njihov opšti pogled jasno tradicionalistički. U njihovoj nedavnoj knjizi *The Development of Political Science* (Razvoj političke nauke), 1967, oni bi datirali početak u pozni devetnaesti vek. Ja lično bih pledirao za Aristotela kao osnovu tradicije u političkoj nauci; videti moje delo *Die Politische Wissenschaft* (Politička nauka), 1961.

no znanje", kako ga je nazvao Mihael Polanji, ali to je ipak znanje. Otuda se sva dobra nauka i učenost uvek zasnivaju na tradiciji, kao i sve zanatske veštine, kao i umetnost, i malo dobrog rada se može uraditi ako se majstorstvo negira. Posebno prokletstvo društvenih nauka je netradicionalno tretiranje konceptualnih okvira, koje brka promenu u smislu istinskog otkrovenja i novih uvida.

Ono što je istina za političku nauku i nauku o vladanju je isto toliko tačno i za njihovu praksu. Posebno u demokratskoj politici, primamljivost retorike je ogromna, i novi rečnik se pogrešno smatra istinskom inovacijom. „Nova sloboda", „nju dil", „veliko društvo", „društvena slobodna tržišna ekonomija", „nova demokratija", itd. – to su parole koje naduvavaju stepen inovacije o kojoj se zapravo radi. Ispostavlja se da je to staro vino u novim bocama, a ponekad čak i staro vino u starim bocama. Kada francuski i nemački političari pokušavaju da sarađuju u građenju integrisane Evrope, mnogi od njihovih problema su rezultat nacionalnih tradicija i oni se mogu manifestovati kroz naizgled male stvari, kao što su obrada dokumenata i vođenje diskusija. Zanemarivanje takvih detalja prouzrokovalo je osnovne nevolje, kao one do kojih je došlo u vođenju parlamentarne vlade na evropskom kontinentu kada je bila usvojena jedna racionalistička parlamentarna procedura slična onoj koju je razradio Bentam[22], umesto tradicionalne procedure koja se povezuje sa parlamentarnom vladom u Velikoj Britaniji.[23] Glavni nedostaci Bentamove šeme proistekli su ne toliko iz njene opšte koncepcije, racionalističke i utilitarne, koliko iz zanemarivanja osobenosti stvarne situacije. Na jednom drugom mestu sam pokazao da je disfunkcionalno smatrati pravljenje zakona glavnim poslom parlamentarnih skupština, kada je u stvari bila važnija borba protiv vlade kritikom.[24] Bilo je potrebno uzeti u obzir ponašanje predstavnika u njihovim skupštinama u Britaniji, Francuskoj i Nemačkoj, koje je izražavalo duboko ukorenjene nacionalne tradicije. Neuspeh da se „igra igra" i da se igra po fer pleju, o kome se često komentarisalo, daje ubedljivu ilustraciju ovih teškoća. Fini maniri su

[22] O tome videti moje delo, navedeno u fusnoti 8, glava XVII, posebno str. 330 i Bentham, *An Essay on Political tactics* (Ogled o političkoj taktici).

[23] Joseph Redlich, *The Procedure of the House of Commons* (Procedura donjeg doma), 1908, majstorska istorijska obrada koja pokazuje interakciju između parlamentarne procedure i strukture i funkcionisanja vlade.

[24] Uporediti fusnotu 8 gore.

ključ za politiku, jer se bez manira, igra degradira u borbu prema „zakonima džungle", „kada je sve dozvoljeno" i „haos caruje".[25]

2. Tradicionalistička teorija

Kao koncept, tradicija je igrala značajnu ulogu u istoriji političke misli tek u modernim vremenima. Ali pošto je tradicija osnovni aspekt politike, ovaj fenomen i njegova moguća normativna vrednost bio je prepoznat još od Platona. Naglasak koji je Platon stavljao na značaj *nomosa* u suštini je tradicionalistički, ako se uzme da tradicionalizam znači gledište u kojem se normativna vrednost onoga što je bilo „u vreme naših praotaca" naglašava, a možda čak i glorifikuje. Za Platona ovo pitanje je bilo centralno. U svom autobiografskom *Sedmom pismu* on opisuje koliko je duboko bio uznemiren raspadanjem starog poretka i kako je uvideo da je njegov zadatak da rekonstruiše taj politički poredak nalazeći racionalan, to će reći, filosofski temelj za *nomos* koji više nije mogao da počiva na tradicionalnim pojmovima dobrote i ispravnog ponašanja: *nomos*. Pindarov čuveni redak o *nomosu*, da je on otac svih stvari (*nomos pater panton*), čini još očiglednijom činjenicu da je *nomos* veoma jasno sugerisao grčkom umu šta tradicija predstavlja za nas: sveta prenesena verovanja, obrede, misli naših predaka. Ono do čega je Platonu bilo stalo bila je sklonost novih generacija da *nomos* učine relativnim: same ove norme čija je namena bila da imaju apsolutnu obavezujuću snagu. Platon je osećao da je sofistički pogled jednog Kalikla, u njegovom krajnjem cinizmu, bio logički ishod sofističkog dovođenja u pitanje svete tradicije. I sam koncept *nomosa* pretrpeo je suštinsku promenu: „Prvobitni koncept *nomosa* kao ponosnog poretka univerzalne obaveze postao je, pod uticajem racionalističkog mišljenja koje se nadaleko proširilo do sredine petog veka p.n.e., preovlađujuće ali obično pogrešno mišljenje mnogih".[26] Bio je to proces sličan onome šta se dogodilo tradi-

[25] Bertrand de Jouvenel, u svojoj knjizi *The Pure Theory of Politics* (Čista teorija politike), 1963, skrenuo je pažnju, u glavi 3, Deo 6, na značaj finog ponašanja u politici, posebno str. 193ff. Gotovo potpuni nedostatak lepog ponašanja među radikalnom omladinom naših dana je jedna od najuznemirujućih karakteristik njihovih aktivnosti i verbalnog izražavanja. U Nemačkoj, zemlji koja se nikada nije isticala lepim ponašanjem, u politici, ljubavi, ili bilo čemu drugom, ovi elementi su spali na najniži nivo degradacije.

[26] Werner Jaeger, *Paideia: The Ideas of Greek Culture* (Paideia: Ideje o grčkoj kulturi), 1939, I, posebno Knjiga I, glava VIII, pp.137-47; Jaeger ne daje primarnu pažnju na *nomos*.

ciji; nekada sveta prenesena istina, sada se smatra za bajatu i pogrešnu predrasudu. Ukus „oratorstva na dan Četvrtog jula" je dobra ilustracija ove poente. Ono što je nekada bila neoporeciva istina „po sebi očiglednih" stavova, sada je postala isprazna retorika vulgarnih govorancija.

Platonova nada da će izvesnost svete tradicije zameniti izvesnošću metafizičkog uvida (*sophia*) umesto mišljenjem (*doxa*) bila je osuđena na propast. Aristotel je shvatio da bar u slobodnom društvu, mišljenje mnogih mora da se uzima za ozbiljno i da se ne može odbaciti u korist ideja intelektualne elite. On je verovao da je još uvek bilo moguće oživeti tradiciju, ako bi se odgovarajuća pažnja posvetila retorici. Istražujući mogućnosti retorike,[27] Aristotel je u punoj meri priznavao značaj argumentisanja na osnovu prošle tradicije, uključujući *nomos*. Tradicija je stekla funkciju, da upotrebimo moderan žargon, naime funkciju „integrisanja" političke zajednice.

Odatle nije bilo veoma daleko do stoičke verzije Pindarove doktrine da je „*nomos* vladar svih božanskih i ljudskih stvari".[28] Ako se uzme da *nomos* ovde znači „sveta tradicija", to pokazuje koliko je daleko misao napredovala pridajući veoma visoku vrednost tradiciji, koliko je nedvosmisleno misao počela da vidi tradiciju u normativnim terminima. Tvrdi se da kada su Rimljani sopstvenu misao pokorili nasleđenoj tradiciji Grčke, oni su time učinili grčko nasleđe tradicijom u specifičnom smislu. Tradicija je postala svesno preuzimanje onoga što je pripadalo nekom drugom, i pre ovog izrazitog usvajanja tuđeg nasleđa, tradicija je u svom specifičnom smislu bila nepoznata.[29] Ako zanemarimo visoko tradicionalističku istoriju orijentalne misli, takva izjava je možda istinita, mada verujem da sam pokazao da su Platon i Aristotel, pa otuda i njihovi sledbenici, imali jasan pojam o tradiciji. Međutim, Rimljani su bili ti koji su pokazali duboki smisao tradicije, što je posebno očigledno u njihovom pravu i istoriji tog prava, nasuprot grčkim filosofima koji su izveli revolucionarnu doktrinu iz svog shvatanja implikacija gubitka tradicije (*nomosa*) do koje je došlo. Način na koji je drevno pravo Tablica

[27] Felix Heinimann, *Nomos und Physis*, 1946, p. 89.

[28] *The Digest*, 1, 3, 2, citiranje velikog Hrizipusa.

[29] Hannah Arendt, *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart* (Istraživanje o mestu tradicije u savremenoj političkoj misli), str. 23, potvrđuje ovaj uvid, ali ga preuveličava; u engleskoj verziji *Between Past and Future* (Između prošlosti i budućnosti), 1961, ova izjava se nalazi na str. 25.

očuvano tokom mnogih generacija veštih tumača[30] nije samo spomenik ljudskoj domišljatosti, već i moći tradicije, koji se neće ponoviti sve do dolaska Običajnog prava. Isto bi se moglo reći i za veštinu kojom je Avgust uspeo da očuva političku tradiciju Republike i rituale pomoću kojih su Senat i narodne skupštine donosili odluke. Takva operacija pretpostavlja visoko sofisticirano razumevanje političke funkcije tradicije kao čuvara političkog poretka koji nalazi paralele u britanskoj i američkoj ustavnoj praksi. Ovi skeptici poslednjeg dana koji su dolazili da besede o ustavu kao o „političkom mitu" su veći protivnici te tradicije od njenih neprijatelja – buntovnika koji su tradiciju bar uzimali za ozbiljno.

Posle Srednjeg veka u kojem je tradicija viđena u veri crkve, Rimljani su svog pravog učenika imali u Makijaveliju i Renesansi u čije ime je on govorio. Makijaveli je znao da je tradicija moćan *motiv* u formiranju političkog ponašanja. On upozorava kneževe da poštuju verovanja svojih podanika, što će reći, njihova tradicionalna uverenja i ističe koliko će duboke i gorke biti reakcije ljudi čija se tradicija ne poštuje. Istinski revolucionar će, naravno, želeti da uništi takve tradicije i Maova kulturna revolucija je bila impozantan pokušaj da se iskoreni jedna velika tradicija koja je počinjala da sebe ponovo afirmiše protiv njegovog revolucionarnog režima. Duboko tradicionalističku konfučijansku tradiciju, od koje su mnogi stari stručnjaci za Kinu očekivali da će blokirati komunizam, trebalo je uništiti još većim i nemilosrdnijim paljenjem knjiga nego što su drugi pokušali pre njega, uključujući i velikog cara Ši Huang Tija.[31] Makijaveli je bio ubeđen, sledeći Polibijusa, da je religija temelj zdravo izgrađene države i ovaj politički i funkcionalni pogled na religiju, koji je proistekao od Rimljana, počivao je na gledištu da religija ovaploćuje moralnu tradiciju naroda.[32] Ovo gledište je kasnije postalo

[30] Uporediti R. Sohm, *The Institutions of Roman Law* (Institucije rimskog prava), 1892; literatura o razvitku rimskog prava je, naravno, obimna; kao relevantne za naš problem pomenuo bih Fritz Schulz, *History of Roman Legal Science* (Istorija rimske pravne nauke), 1946; James Muirhead, *Historical Introduction to the Private Law of Rome* (Istorijski uvod u rimsko privatno pravo), 1886; Paul Krüger, *Geschichte der Quellen und Literatur des Römischen Rechts* (Istorija izvora i literature o rimskom pravu), 1888; R. von Ihering, *Der Geist des Römischen Rechts* (Duh rimskog prava), 1866-71.

[31] O kineskom caru Shi Huang Tiju u ovoj perspektivi raspravljaju kineska i zapadna nauka. Uporediti Kenneth Scott Latourette, *The Chinese – Their History and Culture* (Kinezi – njihova istorija i kultura), II izdanje, 1942, pp. 91-100, a posebno John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions* (Kineska misao i institucije), 1957, str. 817.

[32] E.F. Bruck, *Über römischen Recht im Rahmen der Kulturgeschichte* (O rimskom pravu u okviru istorije kulture), 1954, je učeno razvio ovu tačku; za Polibiusov tekst videti Polybius, *The Histories* (Istorije), Book VI, chap. 4.

popularno kod Rusoa i drugih koji su govorili o „građanskoj religiji". Da su takvi pojmovi duboko tradicionalistički trebalo bi da bude očigledno; jer je svojstvo religije (*religio* potiče od reči koje znače „vezati"!) da stvara čvrste veze koje je preporučuju gradiocima država. U stvari, tradicija često izaziva religiozni žar kod svojih sledbenika, te tada kršenje tradicije izgleda kao svetogrđe. Makijaveli je to rekao veoma jednostavno: „I kao što je poštovanje zapovesti religije uzrok veličine neke države, tako je i njihovo zanemarivanje uzrok njene propasti".[33] Ova misao je uzeta iz Polibijusa koji je, objašnjavajući veličinu Rima, njen veliki deo pripisao pobožnosti Rimljana. Religija daje vezu za održavanje tradicije predaka, a Senat je pozvan da nadzire da se ona poštuje pošto njegov autoritet (*auctoritas*) mora da učini izvršnim odluke naroda (videti dole Glavu 10). Makijaveliju se ne priznaje dovoljno da je oživeo ovaj tradicionalizam strogo političke vrste; bila je to njegova zamena za tradiciju hrišćanske vere koja je uobličavala misao i akciju u Srednjem veku.

Sekularne tradicije su postale vitalne u periodu engleske revolucije, a Ser Edvard Kouk je bio taj koji je osnovao tradicionalizam koji je tako karakteristična crta britanske politike. Berk je to elokventno parafrazirao u poznim danima Francuske revolucije, a protiv njenog racionalizma. A ni Ser Edvard niti njegovi sledbenici nisu bili novajlije u ovoj oblasti. Oni su dograđivali i proširivali ono što je već bilo postalo čvrsto uverenje Britanaca, kroz delo Ser Džona Forteskjua, Ser Tomasa Smita i Ričarda Hukera. Konstitucionalizam koji je bio u srži ove tradicije viđen je kao nešto posebno i odista jedinstveno, mada je imao upadljivu sličnost sa srednjevekovnim konstitucionalizmom na kontinentu. Njegov oštar kontrast u odnosu na kraljevsku dominaciju u Francuskoj – njegov „apsolutizam" – načinio je od ovog konstitucionalizma tradiciju sveprožimajuće vitalnosti. Huker i Ser Tomas Smit su formulisali filosofske implikacije karakterističnog političkog poretka Engleske. Ovaj osnovni poredak, ustavan i prema tome legalan, viđen je da počiva na saglasnosti naroda. Svi ostali zakoni izvode svoju obaveznost iz njega. Upravo je tradiciju Običajnog prava Ser Edvard Kouk stavio nasuprot tradicije prirodnog prava, koja je proistekla iz Srednjeg veka, a koju su teološki branili Kralj Džejms i Ser Frensis Bejkon.[34]

[33] Nicolo Machiavelli, *The Discourses* (Rasprave), Book I, chap. 18.

[34] Za više detalja videti moju *Philosophy of Law in Historical Perspective* (Filosofija prava u istorijskoj perspektivi), II izdanje, 1963, glave IX i X.

Ne možemo ovde istražiti kompleksnu argumentaciju koja se razvila oko ove dijalektike, ali se mora citirati Koukov stav o tradiciji nasuprot razumu ili racionalnosti prirodnog prava, jer on predstavlja glavni korak u kristalizaciji tradicionalizma kao svesne doktrine. „O Životu ili Nasleđu ili Dobrima ili Sreći njegovih (Kraljevih) podanika ne treba da odlučuje prirodni razum, već veštački razum i sud zakona, što zahteva dugo proučavanje i iskustvo..."[35] U uvodu za svoje čuvene *Institute* Kouk je upozorio na bilo kakve nagle promene u zakonu, nazivajući ih „veoma opasnim". On je tu iskazao svoje uverenje da se „ono što su najmudriji ljudi i prethodnim stolećima prečišćavali i usavršavali i što je provereno i dokazano kroz neprekidno iskustvo, ne može menjati sem uz veliki rizik". To je doktrina „artificijelnog razuma prava".[36] Ona je sačinjavala značajan sastojak tradicionalizma: njegovu pravnu osnovu. Dok je u staroj Kini (a odista i svuda drugde) inovativni i antitradicionalistički pojam čovekom stvorenog zakonodavstva „legalista" stavljen nasuprot tradicionalizmu klasične učenosti, ovde je tradicija prava postavljena za normu koja zamenjuje revolucionarni potencijal kraljevske suverenosti i prerogativa[37] koji je trijumfovao na kontinentu, a posebno u Francuskoj.

U revoluciji osveta se sručila na monarhiju. Antitradicionalna apsolutna suverenost sada je kažnjena od strane racionalista u ime naroda koji je odlučio da potpuno iskoreni tradiciju. U raspravama pre revolucije, a posebno u delu Monteskjea, glas tradicije već se bio čuo. Neki od argumenata protiv kraljevskog apsolutizma dati su u smislu jednog starijeg poretka, naime srednjevekovnog, feudalnog konstitucionalizma. Monteskjeova analiza onoga što je on nazivao „duh zakona" već je značila stavljanje potpunog akcenta na tradiciju; jer šta je duh zakona? Šta formira zakone nekog naroda? Njegova tradicija, njegovi običaji, navike i verovanja. U uobičajenoj analizi Monteskjeovog naglaska na individualnost nacija i njihovih običaja, često se previđa da se tradicija naglašava kao primarni faktor u formiranju nacionalne sudbine. To gledište takođe je našlo odjeka u Rusoovoj doktrini „istinskog ustava", o kojem je gore raspravljano (videti Glavu 1).

[35] Edward Coke, *Reports* (Izveštaji), XII, pp. 64-5.

[36] O doktrini o veštačkom razumu prava dalje diskutuje Roscoe Pound, *An Introduction to the Philosophy of Law* (Uvod u filosofiju prava), 1922; uporediti takođe njegov *The Spirit of the Common Law* (Duh običajnog prava), 1921.

[37] O prerogativu uporediti moj op. cit. (fusnota 10), pp. 80 ff.

U ovoj tački, sugeriše se sličnost između Rusoa, navodnog rodonačelnika Francuske revolucije, i Edmunda Berka, njegovog najubedljivijeg protivnika. Nju je naglasio Žorž Sabine, ali u smislu zajednice. On je protumačio ova dva velika teoretičara kao „ljude koji su ponovo otkrili zajednicu". Oni su takođe ponovo otkrili i tradiciju, što objašnjava i blizak odnos između tradicije i političke zajednice, kao njene suštinske veze. Ali Berk je bio mnogo eksplicitnije zainteresovan za tradiciju. Njegovi tehnički termini su drugačiji, ali ključ za njegov argument je da je tradicija bolji vodič u politici od logičkog rezonovanja. S pravom je rečeno da su sve Berkove ideje o razboritosti kao političkoj vrlini, o prirodi društva i vladanja, o važnosti finih manira i religije, uzajamno povezane sa njegovom odbranom tradicije.[38] Berkov tradicionalizam je očito imao duboke lične korene. On je jednom rekao „Osećam nesavladivu odbojnost da svojom rukom učestvujem u uništavanju bilo koje ustanovljene institucije vlade, na osnovu neke teorije, ma koliko ona mogla biti verovatna".

Raspravljujući o tradiciji, Berk je najviše upotrebljavao izraz „prepis" – pravni termin koji je proizašao iz engleskog svojinskog prava. Prepis se odnosi na doktrinu običajnog prava prema kojoj korišćenje i uživanje neke stvari od pamtiveka predstavlja validno polaganje prava na vlasništvo nad njoj. Kada se primeni na politički poredak, ona je isto što i tvrdnja o vrednosti tradicije. Berk je video ustav kao „razrađenu strukturu koja je podešena da objedinjuje privatnu i javnu slobodu sa javnom silom, sa redom, sa mirom, sa pravdom, i iznad svega, sa institucijama koje su formirane obezbeđenjem trajnosti i stabilnosti, tokom vekova, ovoj neprocenjivoj celini". Otuda je „ona rezultat misli mnogih umova, u mnogim dobima. Ona nije nešto jednostavno, nešto površno...".[39]

---

[38] Louis Bredvold and Ralph G. Ross, *The Philosophy of Edmund Burke* (Filosofija Edmunda Berka), 1960, glave VI i VII; citat se nalazi na str. 156. Ostali citati iz Berka, osim ako drugačije nije napomenuto, takođe se nalaze u ovom tomu. Jedna nedavna studija o berku zaslužuje da se ovde pomene, iako se ne bavi specifično tradicijom, Francis Canavan, *The Political Reason of Edmund Burke* (Politički um Edmunda Berka), 1960. U svojoj analizi prepisa, pp. 120 ff., autor pokazuje da za Berka razum i tradicija nisu antitetični, već se uzajamno pojačavaju; postoji razumna pretpostavka u korist ustanovljenog poretka stvari.

[39] Edmund Burke, *Works* (Dela), u devet svezaka, je izdanje iz koga citiram; objavljeno u Sjedinjenim Državama 1839. g.; sveska III sadrži Berkove *Reflexions on the Revolution in France* (Refleksije o revoluciji u Francuskoj), 1790; za citat u tekstu videti str. 452. Ibid. str. 179, Berk kaže: „Ako se prepis jednom uzdrma, nijedna vrsta svojine nije sigurna..." Međutim, prepis ne sačinjava apsolutno vlasništvo. Iz istog razloga Berk je takođe rekao da je „doći će vreme kada seda glava ogrezla u zloupotrebu niti će ulivati poštovanje, niti dobiti zaštitu". Ovu efektnu poentu dao je Kanavan, op.cit. 122.

Sve one mnogobrojne kićene rečenice kojima je Berk slavio britanski ustav kao bukvalno božansku tvorevinu, odišu poštovanjem prema tradiciji. Berk je smatrao da je društvo „partnerstvo" – partnerstvo koje leži u svoj nauci, umetnosti, svakoj vrlini i svakom savršenstvu. To je partnerstvo živih, mrtvih, i onih koji tek treba da se rode. Povezana sa običajima i konvencijama, sa nasleđem i mudrošću predaka, tradicija je superiorniji vodič od svake racionalne teorije. On je voleo da podseća da je engleska revolucija podignuta „kako bi se očuvali naši drevni, neosporivi zakoni i slobode, i onaj drevni ustav o vladavini koji je naša jedina sigurnost za zakon i slobodu". I on pominje Peticiju o pravima iz 1628. g. koja je tvrdila da su „vaši podanici *nasledili* ovu slobodu" i koja je govorila o „pravima Engleza", a ne o „pravima ljudi", „o očevini koja im je ostala od njihovih praotaca". Raspravljujući sa ljudima koji su simpatisali Francusku revoluciju, Berk smatra da Englezi „više vole ovo pozitivno, ubeleženo, *nasledno* vlasništvo" od nejasnog spekulativnog vlasništva. „Ovaj novi i do sada nečuveni zakonski predlog o pravima... odnosi se samo na onu gospodu i njihovu frakciju – naime revolucionare". Iz tog razloga, Berk bi povlačio oštru razliku između promene i reforme. Reformisati znači očuvati kroz neophodnu promenu, dok promeniti znači uništiti samu prirodu neke institucije. Na jednom mestu, u njegovom *Pismu plemenitom lordu* koji ga je kritikovao što je dobio penziju, on je naglasio da „nije moja ljubav, već moja mržnja prema inovacijama, bila ta koja je proizvela moj plan reforme". A u njegovom *Govoru o planu za ekonomsku reformu* (1780.) on je tvrdio da je to bio „plan koji je trebalo da bude i rano i umereno primenjen". Ovo je bio duh koji je inspirisao njegove *Govore o pomirenju sa Amerikom*. „Svi moramo poštovati veliki Zakon promene. To je najmoćniji zakon prirode, i možda sredstvo za njeno održanje. Sve što mi možemo da učinimo, i što ljudska mudrost može da učini, je da omogući da promena usledi kroz *neosetne stupnjeve*" (kurziv moj).

Takav naglasak na postupnosti je značajna karakteristika engleskog tradicionalizma. Na argument iz prava ovde se dodaje argument iz prirode i istorije. Kao takav on se rascvetao u impozantnu strukturu Hegelove filosofije istorije – možda najrazrađeniji argument koji je zapadna misao dala u korist tradicije. Tradicija nije nužno romantičan koncept, ali je ona postala glavno uporište romantičnog mišljenja o politici kada je berkovsko oduševljenje za britanski način postao osnova za

slično oduševljenje za takve daleke i otuda nepristupačne političke poretke kao što je srednjevekovni poredak. Takvi sentimenti, mešali su se sa rasprostranjenom reakcijom na Francusku revoluciju i Napoleonova osvajanja i nasilje, i proizveli izvestan broj eksplicitno tradicionalističkih tekstova, naročito u Francuskoj, gde su ne samo monarhija, već i katolička crkva davali središnu tačku za takvu misao. Ona pripada dobu restoracije. Pogrečno imenovana, zato što *ancien régime* nije bio i nije mogao biti restauriran, politički poredak je ipak bio strukturiran na *tradiciji ancien régime*-a što je više moguće.[40] Otuda tradicionalizam njegova tri ideološka apologeta: de Mestra (de Maistre), Bonala (Bonald) i Lamnea (Lammenais). Sva trojica su sledila vođstvo Berka, ali su ga primenjivali na stari poredak kraljevske Francuske.

Žozef de Mestr, najznačajniji od francuskih tradicionalista, bar za našu svrhu, u stvari je govorio o Berku kao „onaj zadivljujući Berk".[41] Međutim, on ga je sledio samo delimično, jer je središte de Mestrove misli zauzimala tradicija Crkve; u svom delu *Du Pape* on je čak predstavio pažljivo promišljen argument za papsku nepogrešivost. (Ovim pitanjem bavićemo se kasnije u vezi sa raspravom o autoritetu. Videti dole Glavu 4.) U vezi sa restoracijom monarhije, de Mestr je izneo jedan stav koji je postao *locus classicus*, „reč sa krilima", kako kažu Nemci. „Ponovno uspostavljanje monarhije koje se naziva kontrarevolucija, neće biti kontrarevolucija, već kontra revoluciji". Kada se vraćamo tradiciji, to nije revolucija, već povratak zdravom razumu i istini. Ali de Mestr nije bio samo zainteresovan za konkretne događaje posle 1789; za njega je revolucija jedna „epoha", naime Dobra prosvetljenosti. Ono protiv čega se de Mestr bori je misao o toj eposi, konkretnije Volterova misao. Volter je njegov veliki protivnik kojeg on želi da uništi, da izbriše iz uma i misli Francuske. Da u tome nije uspeo, prilično je očigledno; jer Francuska i dan danas živi u misli revolucije. Sam revolucija je postala matica tradicije francuske civilizacije.

[40] Opšti problem restoracije nedavno je istraživan u komparativnoj studiji Roberta A. Kanna, *The Problem of Restoration* (Problem restoracije), 1968. U glavi III, on se detaljno bavi tradicijom, i komentariše da „ako je ikada postojao zvaničan status filosofije restoracije u bukvalno užem smislu, bio bi to status filosofije Bonala i de Mestra... Oni su delili mržnju prema revoluciji, negiranju ubedljivosti ljudskog razuma, verovanju u osnovnu nejednakost ljudi, i negativnom pogledu na ljudski karakter...". str. 344.

[41] Peter Richard Rohden, u svojoj studiji, *Joseph de Maistre als Politischer Theoretiker, Ein Beitrag...* (Žozef de Mestr kao politički teoteričar, Prilog...), 1929, citira ovo pismo iz de Mestrovih *Oeuvres* (Dela), IX, p.II, upućeno Kosti de Boregaru.

De Mestr je pokušao da oživi stari ustav srednjevekovne Francuske. On odlučno odbacuje gledište onih koji smatraju da Francuska nije imala ustav, ističući da ustav ne mora da buse napisan; on se bori protiv shvatanja da je samo pisani zakon istinski zakon, kao protiv posledice onog verovanja u razum koje je izvor svih nevolja i koje on kritikuje. „Qu'est-ce que cette lumiere tremblotante que nous appelons *Raison*?" (Šta je ta treperava svetlost koju nazivamo Razum?) On govori o razumu sa podsmešljivim prezirom i zbog slabašnog vođstva koje razum može da ponudi, „nijedna nacija ne može sebi da da vladu".[42] Zato što svaka nacija živi po svojoj tradiciji čije se poreklo gubi u tami vekova i „svaka nacija, kao i svaki pojedinac, ima misiju koju mora da ispuni". Ovaj pojam, koji je Hegel naširoko obradio u svojoj filosofiji istorije, je ključ za najveći deo tradicionalizma, jer kroz njega tradicija postaje ključna vrednost. U slučaju Francuske, de Mestr dodaje da ona „nad Evropom obavlja funkciju istinskog suđenja (*magistrature*) koja se ne može osporiti, ali koju je ona zloupotrebila na veoma sraman način". Francuska je bila na čelu hrišćanstva i nije tek tako njen kralj nazvan *très-chrétien*. Ali sada je ona koristila svoj uticaj da demoralizuje Evropu i zbog toga biva kažnjena.[43] Ova linija rezonovanja nagoveštava da tradicija nije samo inspiracija, već i teret odgovornosti: da se ispuni svoja misija. Biblijski pojmovi, uključujući ideju izabranog naroda, ulaze u ovakav koncept tradicije. Ona je sveta i onaj koji bi hteo da je brani mora da iskoreni misao koja je destruktivna po njeno jezgro. De Mestr, koji je nazivao racionalizam osamnaestog veka „filosofizam", video je filosofiju kao „puissance deletere", štetnu silu koja je obuzeta uništavanjem.[44] On smatra da je osamnaesti vek bio učasan i da je uništio veliku monarhističku tradiciju Francuske. Njegov koncept tradicije je istinski reakcionaran i povezan je sa precenjivanjem trajanja i stabilnosti. Nasuprot tome, duh Prosvetljenosti „negira sve, protresa sve, protestuje protiv svih". Ove optužbe su u stvari upućene na Loka koji bestidno kaže „Ne" svemu.

---

[42] *Considérations sur la France* (Razmišljanja o Francuskoj), novo izdanje, 1845. (Lion), p.141; uporediti takođe glave VIII i II.

[43] Ibid., p. 9, (glava II).

[44] De Maistre, *Examen de la Philosophie de Bacon* (Istraživanje Bejkonove filosofije), str. 457. Briljantne komentare o „destruktivnom karakteru" dao je Valter Benjamin u svojim *Schriften* (Spisi), uredio Adorno, 1955, Vol. II, pp. 1-3. „Destruktivan karakter zna za samo jednu maksimu: napraviti prostora i samo jednu aktivnost: izbaciti napolje... Destruktivan karakter ne priznaje ništa za trajno... on sve pretvara u ruševine, ne radi ruševina, već radi puta kroz njih".

Njegova filosofija je predgovor za filosofiju osamnaestog veka; ona je sva negativna i stoga ništavna i bez važnosti. Prezirati Loka je početak svake mudrosti.[45]

De Mestr je voleo paradoks koji je deo dostojanstvenog stila po kojem on odskače od svih drugih tradicionalista. On je posedovao dubok osećaj za jezik kao srž tradicije. Njemu se zajednica jezika čini kao vidljiva manifestacija prirodnog jedinstva. Njegova filosofija jezika ima mnoge zajedničke tačke sa filosofijom jezika romantičara. „Bratstvo koje nastaje iz zajedničkog jezika je tajanstvena veza ogromne snage", pisao je on. [46] U sledećoj glavi nešto više biće rečeno o lingvističkom aspektu tradicije i tradicionalizma. Ovde je potrebno naglasiti da de Mestr u tradiciji *esprit de finesse* raspravlja protiv *raison raisonnante* u smislu iskustva. *Petits faits significatifs* koje će Vilijem Džejms jednog dana naglasiti u svojoj pragmatičnoj borbi protiv apstraktnog racionalizma i idealizma, de Mestr je ujedinio u *grand fait significatif*: BOGA. De Mestrov tradicionalizam želi da bude realističan. Ovaj realizam je doveden do pretposlednje tačke u de Mestrovoj sramnoj apoteozi dželata: „Sva veličina, sva moć, sva subordinacija zavise od dželata: on predstavlja užas pa tako i vezu ljudskog društva. Uklonite iz sveta ovog nepojmljivog izvršioca: istog trenutka red će biti zamenjen haosom, prestoli će pasti i društvo će nestati".[47] U takvoj deklamaciji, tradicionalizam odaje svoje reakcionarno jezgro. On nije, kao u slučaju Monteskjea, snaga za poboljšanje društva, već zastiranje vela nad brutalnom silom u odbrani materijalnih interesa i etablirane vlasti. Monteskje je mobilisao tradiciju radi slobode i progresa. Samo ravnoteža etabliranih moći može da obezbedi slobodu; jer u poštovanju zakona ljudi su slobodni. Otuda je Berk mogao da hvali Monteskjea kao najvećeg političkog genija osamnaestog veka; on je u njemu prepoznao tradicionalistu koji je pokušao da kombinuje stabilnost i promenu kroz uravnoteženi ustav.[48]

---

[45] Rohden, op.cit., p. 147.

[46] De Maistre, *Du Pape* (O Papi), knjiga I, glava XX, str. 157, u novom izdanju iz 1843. (Pariz), ona glasi: „La fraternité qui résulte d'une langue commune est un lien mystérieux d'une force immense" (Bratstvo koje je rezultat zajedničkog jezika je tajanstvena veza ogromne snage). De Mestr ovde govori o upotrebi latinskog u crkvi.

[47] De Maistre, *Soirées de Saint Pétersbourg* (Večeri u Sankt Petersburgu), glava I; uporediti takođe glavu VII.

[48] O Monteskjeu čija *Oeuvres Complètes* (Celokupna dela) koristim; uporediti *Esprit des Lois* (Duh zakona), 1748, knjiga XI, ali ne samo čuvenu glavu VI o Britaniji, već i raspravu o Rimu, a posebno glavu VII, str. 270.

Ako prostor dozvoli, bilo bi vredno istražiti srodnu misao ostalih francuskih tradicionalista koji su bili savremenici de Mestra, kao što su Mon-lozije (Mon-losier), Bonal i Lamne.[49] Ali takva skica ne bi dodala značajno onome što pokazala je ova kratka analiza de Mestra, naime da je najinovativnija dimenzija koju su oni dodali bila religiozna dimenzija hrišćanske vere. Tako je krug zatvoren i ono što je reč *traditio* značila u početku, naime prenos svete otkrivene istine, takođe stoji na kraju duge istorije političke misli o tradiciji: njena istina se ne dobija kroz raspravu, već otkrovenjem, ona se ne dokazuje, već se u nju veruje. Kao što je Bonal rekao na kraju svoje analize političke i religiozne moći: „Sreća – nju možete naći samo u religiji, u vrlini; a vrlina nekog naroda je samo njegova pravda".[50] Iznad toga ležali su moderni pogledi na tradiciju utemeljeni u manje ili više racionalnu ideologiju – „izmi" devetnaestog i dvadesetog veka kojima će neke stranice biti posvećene u sledećoj glavi.

3. Tradicija i politička nauka

U dvadesetom veku tradicija je postala pežorativan termin. Reći da je neko tradicionalista znači nazvati ga dinosaurusom, čovekom koji je u neskladu sa modernim, naučnim, progresivnim trendovima. Ovo je neobično, jer bi izgledalo da velika Ruska revolucija i njen epilog, režim staljinističkog terora, zahtevaju istu vrstu tradicionalističke reakcije do koje je došlo u Evropi posle Francuske revolucije. Svakako, bilo je treperenja, kao što je Liga američke slobode koja je otelotvorila reakciju na Nju dil. Takođe, o politici Savezne Republike Nemačke se govorilo kao o restoraciji. Postoje upadljive tradicionalističke crte u pravljenju ustava posle Drugog svetskog rata, proces koji sam nazvao „negativna revolucija", jer je Hitlerov režim već rezervisao za sebe etiketu kontrarevolucije.[51]

[49] Bonalovo delo o vlasti, kako političkoj tako i eklezijastičkoj (verskoj), *Oeuvres* (Dela), Vols. XII-XV.

[50] O Bonalovom tradicionalizmu i u kojim relacijama je on sa sociološkim pojmovima, nedavno je Robert Spaermann objavio veoma zanimljivu studiju pod naslovom *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration – Studien über L.G.A. de Bonald* (Poreklo sociologije iz duha Restauracije – studije o L.G.A. de Bonaldu), 1959, München. Spaemann s pravom smatra teoriju jezika ključnom tačkom „tradicionalizma", pp. 46-62.

[51] Pojam „negativne revolucije" prvi sam razvio ja u članku „The Political Theory of the New Democratic Constitutions" (Politička teorija novih demokratskih ustava) u *Constitutions and Constitutional Trends Since World War II* (Ustavi i ustavni trendovi posle Drugog svetskog rata), koji je uredio Arnold Zurcher, 1951, 1955. Za skoriji stav uporediti moj rad *Constitutional Government and Democracy* (Ustavna vlada i demokratija), IV izdanje, 1968, pp. 151 ff.

Fašisti su uglavnom mnogo govorili o tradiciji, a posebno o „veličini koju je predstavljao Rim". Ali do izrazitijeg razvoja došlo je na polju političke nauke i sociologije. Čovek sa iznenađenjem primećuje da *International Encyclopedia of the Social Sciences* (Međunarodna enciklopedija društvenih nauka) nema odrednicu pod ovim naslovom, dok su ostale srodne teme opširno obrađene. Neobična je činjenica, možda kao reakcija na normativne implikacije tradicionalnog termina tradicija", da su za raspravu o fenomenu koji je ranije bio obrađen pod tim naslovom, korišćene neke druge reči. Tu su ideologija, politička kultura i nacionalni karakter – sve ovo su pomodni termini koji su u prvom planu proučavalaca društvenih nauka u toku poslednjih nekoliko godina.[52] Ostaje da se o njima prodiskutuje u ovoj perspektivi, mada u najboljem slučaju naša zapažanja moraju ostati u obrisima, s obzirom na širinu pitanja o kojima se radi.

Karl Marks (zajedno sa Fridrihom Engelsom) je bio prvi koji je govorio o idejnoj nadgradnji u datom društvu kao ideologiji; pod tim je podrazumevao tradiciju toga društva. Možda je zahvaljujući toj činjenici Maks Veber, u svojoj magistralnoj obradi autoriteta i legitimnosti, kao što je već gore napomenuto (videti Glavu 1), govorio o tradiciji kao o jednom od tri moguća izvora autoriteta i legitimnosti. Ali kada je to činio, on nije raspravljao o tradiciji, već ju je možda tretirao kao nešto što se samo po sebi razume. Istu nonšalantnu sklonost nalazimo u nedavnoj Ajzenštatovoj (Eisenstadt) sveobuhvatnoj *Političkoj sociologiji (Political Sociology)*[53], u kojoj određeni broj ključnih odeljaka sadrži pozivanje na „tradicionalne" režime ili društva, bez ikakve pažljive analize onoga šta se pod tradicijom podrazumeva, izuzev da ona nije „moderna" i da nije „racionalna". U prvoj glavi pokušali smo da pokažemo koliko je u stvari sumnjiva ta specifična konfrontacija. U svakom slučaju, čitanjem između redova, otkrivamo da Maks Veber „definiše" tradiciju u prolazu kao „ono što je oduvek postojalo" (*das immer gewesene*) kada

[52] Uporediti napr. tom *Annales de la Philosophie Politique* (Anali političke filosofije), koji je posvećen ovoj temi i literaturu koja je tu citirana, i moj *Man and His Government* (Čovek i njegova vlada), u kojoj se o političkoj filosofiji raspravlja u glavi 4 pod naslovom „Funkcija ideja i ideologije". „Ideologije" definišem ka „sisteme ideja koje se odnose na akciju". One tipično sadrže određeni program i njihova suštinska funkcija je da ujedine organizacije koje su izgrađene oko njih.

[53] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, II izdanje, 1925, I, para. 7. Prevod je moj, jer ne mogu da prihvatim Parsonsov široko korišćeni prevod, posebno prevođenje ključnih termina, kao što su *Herrschaft*, što je po mom mišljenju, vladavina.

[54] O osnivanju i osnivačkom mitu, uporediti moje delo, navedeno gore u fusnoti 52, glava 22 pod naslovom „Osnivanje političkog poretka" i glava 5 pod naslovom „Politički mit", posebno pp. 101 ff.

raspravlja o atributu legitimnosti,[54] i da je razradio ovu uzgrednu primedbu kada je raspravljao o tipovima legitimne vladavine. Tu on kaže da legitimnost može biti „tradicionalnog karaktera", to jest, može biti zasnovana na „svakodnevnom verovanju u svetost preovlađujuće tradicije". Ovo je očigledno *petitio principii*. Veber dalje tvrdi da su primarni tipovi tradicionalne vladavine oni koji nemaju lično administrativno osoblje vladara; on govori o gerontokratiji (vladavini starih) i primarnom patrijarhalizmu. U razradi ovih tvrdnji, termin „tradicija" često se koristi, ali bez daljih naznaka šta se pod njom podrazumeva; ona se uglavnom stavlja nasuprot racionalnim i harizmatskim oblicima. Ovde ne možemo ulaziti u tu razradu, a kamoli u mnoge „slučajeve" koje Veber predstavlja kao dokaz svojim pojmovima. Ono što je za nas važno je da je Maks Veber načinio tradiciju jednom od glavnih kategorija u analizi političkih fenomena – on je dodao sociološku dimenziju, kao što je to Kont uradio pre njega; koncept tradicije postaje kategorija sociološke analize, čak i kada se uzima u sirovom stanju i u običnom značenju.

Više je nego sumnjivo da su mnogi politički poreci ili sistemi vladavine ikada bili bazirani na verovanju da su oni *oduvek* postojali. U stvari, mitovi o osnivanju koji igraju tako vitalnu ulogu u političkoj tradiciji kao takvi protivreče veberovskom konceptu tradicije.[55] Odista, tradicija nije morala ni da postoji dugo vremena. Njeno prvobitno značenje – nešto što je preneseno (*traditium*) nagoveštava njenu lociranost u vremenu. Ova dimenzija je posebno očigledna u slučaju ideologije. Marksov tekst može biti svetinja za vladaoce Sovjetskog Saveza, koji im je prenesen od strane ovlašćenih osoba, ali Marks je istorijska ličnost i predstavlja predmet istraživanja i kontroverzi. Pa ipak, sada postoji jasna sovjetska tradicija interpretiranja Marksa i Engelsa (kao i Lenjina), koja se prenosi iz generacije u generaciju u domovima, školama i na univerzitetu, kao i preko sredstava masovnih komunikacija, i više nije moguće razumeti ili čak opisati Sovjetski Savez, a da se ovo ne prizna kao osnovna činjenica sovjetskog života.[56]

[55] Uporediti glavu VIII u mom delu *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Totalitarna diktatura i autokratija), Ii izdanje, 1965, koje se bavi korenima ideologije, i moj doprinos u *Totalitarianism in Perspective: Three Views* (Totalitarizam u perspektivi: tri gledišta), 1969, pp. 130 ff.

[56] Nažalost, citirani materijal još nije postao raspoloživ. Uporediti R. Tugwell, koji je 1970. napravio nacrt novog ustava za Sjedinjene Američke Države, a Archibald McLeish je objavio članak u *Saturday Review* (za književnost) 29. avgusta 1970, pod naslovom „The Festival of Freedom" (Praznik slobode), kao reagovanje na predlog Komisije za Dvestagodišnjicu američke revolucije. Ključna tačka McLeisha je da „Dvestagodišnjica treba da bude uokvirena

Ali ideološka tradicija nikako nije ograničena na Sovjetski Savez ili komunističke režime. Možda je najizrazitiji slučaj ideološke tradicije slučaj Sjedinjenih Država. Utemeljena na tako visokim ideološkim dokumentima kao što su Deklaracija o nezavisnosti i Ustav, politička tradicija Sjedinjenih Država sve do nedavno je izgledala nerazrušiva. Budući ideologija progresa ka jednom nedostižnom cilju, ova tradicija je podložna posebnoj dijalektici, kao što je i tradicija Sovjetskog Saveza, jer je to samo-transformišuća tradicija: ono što je ta tradicija zahtevala bilo je da se ljudi ponašaju drugačije od načina na koji su se tradicionalno ponašali. U određenom smislu, bila je to revolucionarna tradicija, i možda još uvek jeste ili će se pokazati da je tako ostala. „Oratorstvo na dan Četvrtog jula" tradicionalno pati od ove protivrečnosti. U ovom trenutku, pripremajući se za proslavu dvestagodišnjice Deklaracije, zvanično telo se ubrzo suočilo sa izazovom koji nije u tradiciji američkog naroda da se osvrće u nazad. Stoga odgovarajuća proslava ne bi licem bila okrenuta ka 1776. godini, već ka 2076. Ona bi pitala: kako bi trebalo da izgleda ustav koji bi bio pogodan i efikasan za sledećih sto godina?[57]

U jednoj veoma zanimljivoj studiji o tome šta veruje običan Amerikanac, Robert. E. Lejn je pokazao, na osnovu opsežnih intervjua u jednom malom gradu u Konetikatu, da su Amerikanci različitog porekla i dalje vezani za ideologiju koja sačinjava američku tradiciju.[58] Sigurno je da je u određenim aspektima vlada zauzela mesto Boga kao ispravljač onoga što je pogrešno u njihovoj sredini, po viđenju samih Amerikanci. Lejnov pristup ovom problemu tradicije je tipičan za savremenu političku nauku: ispitivanje podataka iz politike, a ne spekulisanje o njima kao što su to radili Berk i de Mestr. Da li su Englezi zaista verovali u ono što je Berk tvrdio? Da li su Francuzi zaista mislili ono za šta ih je de Mestr ubeđivao da su njihove misli? Mi to ne znamo i otuda smo skloni

---

u akciju, a ne samočestitanje koje gleda unazad na prošlost koju smo sami izdali, već na nov početak..." Uporediti takođe publikaciju Američke skupštine, *The Forty-Eight States: Their Tasks as Policy-Makers and Administrators* (Četrdeset osam država: njihovi zadaci kao tvoraca politike i administratora), 1955, za federalni aspekt ovih rasprava.

[57] Robert E. Lane, *Political Ideology* (Politička ideologija), 1962; on definiše svoje razumevanje ideologije na str. 14-15; ona je šira od moje, ali uključuje i programski aspekt, koji se odnosi na akciju.

[58] Pored referenci u fusnotama 52, 55 i 57, dozvolite mi da insistiram da ne verujem da je na vidiku „kraj ideologije", kao što je Daniel Bell, sledeći Raymonda Arona, tvrdio u svom *The End of Ideology* (Kraj ideologije), 1960. Upordititi takođe moje delo, citirano u fusnoti 55, posebno na str. 85 ff.

da prihvatimo briljantne tvrdnje ovih pisaca. Da li Amerikanci zaista slede tradiciju koju izražavaju veštom piscu intervjua? Ni sam Lejn ne zna; on s vremena na vreme izražava izvesnu sumnju, dodajući „bar tako oni kažu". Ali u svakom slučaju, tradicija se pojavljuje u odeždi određene ideologije.[59]

Savremeni pristup političkoj nauci takođe je našao jedan novi koncept, označen kao „politička kultura" ili „građanska kultura". Proistekavši iz antropologije, izraz kultura se tu uzima u značenju skupa karakteristika u ponašanju, koje se povezuju sa politikom, što će reći njenom tradicijom. Autori koji su ovaj izraz široko koristili[60], definišu ga na sledeći način: „Građanska kultura nije moderna kultura, već kultura koja kombinuje savremenost sa tradicijom". Ne trudeći se mnogo da objasne šta se podrazumeva pod tradicijom, ovi autori su se dohvatili da ilustruju svoje tvrdnje na primeru Velike Britanije. „Razvoj građanske kulture u Britaniji može se razumeti kao proizvod niza susreta između modernizacije i tradicionalizma..."[61]; kultura za njih znači „psihološka orijentacija ka socijalnim objektima", a politička kultura nacije kao „osobita distribucija obrazaca orijentacije ka političkim objektima među članovima..."[62] Nasuprot Britaniji, „u Francuskoj, Nemačkoj i Italiji, susreti između tendencija modernizacije i tradicionalnih snaga čini se da su bili suviše masovni i suviše beskompromisni da bi dozvolili pojavu deljene kulture političkog prilagođavanja".[63] Izgleda prilično jasno iz ovih pasusa da je ovde uzeto da tradicija znači ono što je prisutno kada talas „modernizacije" zapljusne određeni politički poredak. Čini se da je modernizacija jedna ap-

---

[59] Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture – Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Građanska kultura – politički stavovi i demokratija u pet nacija), 1963; navodim džepno izdanje, koje su objavili Little, Brown & Co., 1965.

[60] Ibid., p. 5.

[61] Ibid., p. 13.

[62] Ibid., p. 12.

[63] Među brojnim studijama, dozvolite mi da citiram sledeće: Alex Inkeles and Daniel Levinson, *National Character: The Study of Modal Personality and Socio-Cultural Systems* (Nacionalni karakter: studija o modalnoj ličnosti i socio-kulturnim sistemima) u zborniku koji je priredio Gardner Lindzey *Handbook of Social Psychology* (Priručnik za socijalnu psihologiju), Cambridge, Mass., 1954, Vol.II; Margaret Mead, *The Study of National Character* (Studija o nacionalnom karakteru) u Daniel Lerner and Harold Lasswell *The Policy Sciences* (Nauke o politici), Stanford, 1951, i Alex Inkeles, *National Character and Modern Political Systems* (Nacionalni karakter i savremeni politički sistemi) u Frank L. K. Hsu (ed.), *Psychological Anthropology* (Psihološka antropologija), Homewood, Ill., 1961. Studija Lucian W. Pye *Politics, Personality, and Nation Building* (Politika, ličnost i građenje nacije), New Haven, 1962, pristupa ovom problemu u kolektivnom smislu i sa osvrtom na ne-evropsku kulturu.

strakcija koja predstavlja „demokratiju" i industrijalizaciju. Očigledno je da bi se ovaj konflikt mogao opisati kao sukob između dve tradicije. Jer modernost je u mnogome politička tradicija Britanije i Amerike. Termini koji su tu upotrebljeni uvode vrednovanja: anglo-američka tradicija je bolja ili dobra u odnosu na tradiciju Francuske, itd. Autori ne prave nikakav pokušaj da argumentuju takvu preferenciju; ona se uzima zdravo za gotovo. Ono što je za nas važno ovde je da je argument kao takav formulisan u terminima tradicije. Da se neka tuđa tradicija može preneti i transformisati domaću tradiciju je uvid koji stoji na početku razmišljanja o tradiciji, kao što smo videli u slučaju Rima.

Da bismo razumeli i možda prevazišli nejasnoće u koje takva rasprava uvija problem tradicije, modernom duhu se nameće kategorija nacionalnog karaktera. To je kategorija iz narodskog govora koja se široko i nepažljivo koristi u literaturi o nacijama i tek je nedavno postala predmet akademskog istraživanja i suptilne analize.[64] Pristup pojmu nacionalni karakter je često pokušavan u smislu konkretnih pojedinaca, što je onda dovelo do tvrdnji o tipičnom Francuzu, Nemcu ili Englezu. Ostavljajući po strani često propagandističku nameru takvih rasprava,[65] takav pristup podleže metodološkim teškoćama tipologije. Klasični metod za otkrivanje „tipičnog" u određenoj klasi stvari ili događaja je njihovo poređenje kako bi se ustanovilo šta je slično a šta nije, na osnovu čega se zatim utvrđuje prosečan tip. Tipičan Amerikanac ili Francuz je tako ljudsko biće koje, mada u mnogim crtama podseća na druga ljudska bića, ima nekoliko karakterističnih crta koje se mnogo češće nalaze među Amerikancima ili Francuzima nego među drugim nacijama. Tako se tvrdi da je tipičan Amerikanac druželjubiv, a tipičan Francuz učtiv. Otvoreno je pitanje da li se postojanje takvih nacionalnih tipova može naučno dokazati; u svakom slučaju veruje se da oni postoje.[66] Otuda kontroverzan pojam „nacionalnog karaktera". Tokom cele epohe nacionalizma, to jest, od Francuske revolucije, smatralo se da je kultura nešto bogomdano, nešto što je oduvek postojalo. Prihvativši dati skup kulturnih tradicija, pisci su se zatim poduhvatili da istraže njihovo dejstvo, ne obraćajući mnogo ozbira na mogućnost menjanja samih tih kultur-

[64] Salvador de Madriarga, *Portrait of Europe* (Portret Evrope), 1950, je briljantna ilustracija ove vrste čisto spekulativnog i odista poetskog pristupa – i u izvesnom smislu osvežavajuća, jer za njega, Španca, španski nacionalni karakter poseduje najpohvalnije atribute.

[65] Videti materijal u fusnoti 63.

[66] Lucius D. Clay, *Decision in Germany* (Odlučivanje u Nemačkoj), 1950, p. 436.

nih tradicija. Najveći deo tekstova o nacionalnom karakteru bio je i ostao zasnovan na ovoj vrsti argumenta. Ono što je trebalo da se dokaže uzimalo se zdravo za gotovo. Kako je neka nacionalna tradicija postala ono što jeste, objašnjavalo se time da je ona manifestacija nacionalnog karaktera. A šta je nacionalni karakter? Nacionalna tradicija ili kultura.

Na ovom mestu, postaje jasno da se pitanje nacionalnog karaktera može videti pre kao kolektivni nego individualni fenomen, da nacionalni karakter ne mora da se manifestuje prevashodno kroz karakteristične osobine pojedinca, već kroz karakteristične crte kulture. Takve karakteristične crte kulture, koje su formirane nacionalnom istorijom i kulturnim tvorevinama koje je ona inspirisala, mogu se lako prepoznati u velikim dokumentima, kao što su Magna Carta, Danteova *Božanstvena komedija* ili Geteov *Faust*. Ali takvo prepoznavanje, mada je za mnoge srž nacionalne tradicije, obično nije sigurno, već ostavlja mesta za mnoge sumnje i kontroverze. Tako se „značenje" Deklaracije o nezavisnosti menjalo tokom godina, pa čak i danas je daleko od toga da je nedvosmisleno. Svaka nacija i svaka druga grupa s vremena na vreme ponovo formuliše svoje samorazumevanje. Ali takvi iskazi će se graditi oko tradicionalnih karakteristika; oni mogu da budu izazov tradiciji, ali će to biti u tradicionalnom smislu. Revolucionari mogu želeti da sve promene, ali kada deluju, ustanove da deluju na način nacionalne ili grupne tradicije. Kada su nemački komunistički revolucionari izbegavali da gaze travu u aveniji Unter den Linden, oni su tu istinu manifestovali na jedan komičan način. Kada se 1949. godine general Klej, opraštajući se od svoje komande u Nemačkoj, obratio Nemcima, on im je izrazio svoje uverenje da će oni uspeti da izgrade demokratiju koja će funkcionisati. Naravno, rekao je, ona će bti drugačija od američke demokratije, „ali njihov ustav srećno kombinuje nemačku demokratsku tradiciju sa konceptom predstavničke vlade i vladavinom prava koju je svet prepoznao kao preduslov za život slobodnog naroda".[67] Ovo je jasan slučaj prenosa tradicije, američke demokratske tradicije, ali je to takođe i jasan slučaj kako *traditio* utiče i menja ono što se prenosi. Ja sam prokomentarisao ovaj problem kada sam raspravljao o političkom poretku posle 1949. g., ukazujući da „posle svega što je rečeno i učinjeno, nemački pojmovi o demokratiji i vlasti nastavili su da igraju dominantnu ulogu u formiranju ovog rezultata", – naime, Osnovnog zakona iz 1949.

[67] Videti moj članak *Rebuilding the German Constitution* (Ponovno građenje nemačkog ustava), u *American Political Science Review*, Vol. XLIII, 1949, p.462.

Lojd i Suzan Rudolf su, u vezi sa jednom studijom o ulozi tradicije u Indiji,[68] razvili veoma izazovan stav o kompleksnom međuodnosu između tradicije i savremenosti. Pored toga što su dali zanimljivu karakterizaciju savremenosti kao kontrast tradiciji, oni su (s pravom) insistirali na njihovoj uzajamnoj povezanosti i negirali da su one dihotomne, što će reći apsolutne alternative. „Pretpostavka da su savremenost i tradicija radikalno protivrečne počiva na pogrešnoj dijagnozi tradicije, kakva se nalazi u tradicionalnim društvima, i na nerazumevanju odnosa između njih".[69] Ovaj odnos, daleko od toga da je dihotoman, po njihovom gledištu je „dijalektičan". Što god da to znači, važna poenta je da tradicija sadrži inherentne protivrečnosti koje mogu postati uzrok promene. Ova poenta je naglašena gore u vezi sa određenim tradicijama modernog Zapada, kao što su američka tradicija i naučna tradicija. Oni pokazuju da je to podjednako tačno i za indijsku tradiciju. U majstorskoj analizu Gandijevog rada, oni pokazuju kako je on obrnuo elemente indijske tradicije kako bi izazvao vitalnu i funkcionalnu promenu u Indiji.[70] Ukratko, modernizacija Indije može da se obavi i obavlja se na indijski način, kao što je to urađeno sa demokratizacijom u Nemačkoj na nemački način. To sve u cilju da se pokaže da se tradicija ne mora tumačiti u suprotnosti sa modernizacijom i savremenošću. Oni s pravom upozoravaju da „naravno nema ničeg prirodnog ili neizbežnog u vezi sa modernizacijom koja povezuje srodne elemente starog društva sa potrebama novog. Ništa se ne mora desiti; tradicija i savremenost se ne moraju spojiti".[71] Tu je uključen faktor kreativnosti sa svojom nepredvidljivošću. Tu je uključena misao, kao i akcija. Nisu samo ustavi i slično relevantni za političku tradiciju, već načini mišljenja.

[68] Lloyd I. Rudolph and Suzanne Hoeber Rudolph, *The Modernity of Tradition – Political Development in India* (Savremenost tradicije – politički razvoj u Indiji), 1967.

[69] Ibid., p.3; u fusnoti autor formuliše „heuristički korisne kontraste" između savremenosti i tradicije na sledeći način: „savremenost pretpostavlja da lokalne veze i parohijalna perspektiva ustupaju mesto univerzalnim opredeljenjima i kosmopolitskim stavovima; da istine korisnosti, računa i nauke imaju prioritet nad istinama emocija, svetog i ne-racionalnog; da je pojedinac a ne grupa primarna jedinica društva i politike, da su udruženja u kojima ljudi žive i rade zasnovane na izboru, a ne na rođenju; da gospodarenje a ne fatalizam orijentišu njihove stavove prema materijalnom i ljudskom okruženju; da se identitet bira i postiže, a ne pripisuje i afirmiše; da je rad odvojen od porodice, stanovanja i zajednice u birokratskim organizacijama..." itd. Očigledno je da je ove kontraste autor oblikovao u njihove specifičnosti svojom brigom za indijsku i evropsku tradiciju, i da je i sama savremenost, onako kako je on vidi, posebna vrsta tradicije, ali oni služe da ilustruju međuodnos ove dve veoma dobro.

[70] Ibid., pp. 216-19, 247-9.

[71] Ibid., p. 14.

Hana Arent, u svojoj gore pomenutoj raspravi naglašava tradiciju u filosofiji. Ona tvrdi da je svaka velika tradicija koja se vraća nazad ka Platonu i Aristotelu (zašto ne i Sokratu?) došla do kraja u devetnaestom veku, da su Marks, Kirkegor i Niče uništili ovu veliku tradiciju i time inaugurisali doba totalitarizma. „Naša tradicija političke misli ima svoj određeni početak u učenjima Platona i Aristotela. Verujem da je došla do ne manje određenog kraja u teorijama Karla Marksa."[72] I ona dodaje da je „Marksov sopstveni stav prema tradiciji političke misli bio stav svesne pobune".[73] To je prilično tačno, ali to ne dokazuje da je tradicija protiv koje se on bunio došla do svog kraja. Ako bi to „bila kontradikcija in adjecto da se filosofija ostvari ili svet promeni u skladu sa filosofijom", kao što tvrdi Hana Arent, onda ona mora da pretpostavi da je Platonov model republike on smatrao neostvarivim, što očigledno nije istina. Ne samo u *Zakonima*, već i u *Državniku* i *Republici* o gradu koji je postavljen na nebu misli se kao o petencijalnoj stvarnosti, i Platonovo putovanje u posetu tiraninu iz Sirakuze pokazuje koliko je bio smrtno ozbiljan u svojoj volji da promeni svet.[74] Stoga se može ozbiljno posumnjati da je filosofska tradicija o kojoj Arentova govori ili imala takav početak ili da je sada došla do kraja.

Odista, savremeni razvoj događaja potvrđuje njenu neprestanu vitalnost. Savremeni filosof nauke, K. F. fon Vajcseker, sugerisao je da tradicija igra kontinualnu ulogu u filosofiji, ne konkretna tradicija o kojoj je Arentova govorila, već tradicija uopšte.[75] On počinje sa tvrdnjom da „čovek mora da ima tradiciju" i navodi kao potkrepljenje fenomen

---

[72] Hannah Arendt, *Between Past and Future*, 1961, p. 17.

[73] Ibid., p. 21.

[74] Karakteristično, Platonovi čuvari moraju da se vrate u grad i ne mogu da ostanu u kontemplaciji o svetu ideja izvan pećine. U *Republici*, 499, Platon (Sokrat) eksplicitno izražava svoje uverenje na ovaj način: „Sasvim je *nerazumno* pretpostaviti da se ona ne može realizovati. Ustav koji smo opisali je oživeo, postoji i živeće kada muza filosofije postane gospodarica grada. Da će to učiniti, nije nemoguće. A ni stvari koje smo opisali nisu nemoguće". U saglasnosti sa mnom je D. Greene, *Man and His Pride* (Čovek i njegov ponos), glave IX-XIII. O ovoj stvari se ukratko raspravlja u mom *An Introduction to Political Theory* (Uvod u političku teoriju), gl. 6, u kontekstu Platonove ideje pravde i uloge političke elite. Za *Sedmo pismo*, videti Kurt von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft* (Platon na Siciliji I problem vladavine filosofa), 1968, posebno gl. I. Edith Hamilton i Huntington Cairns su ga mudro uključili u svoje izdanje Platona, *Collected Dialogues* (Sabrani dijalozi), Bollinger Foundation, LXXI (bez datuma), pp. 157 ff.

[75] Carl Friedrich von Weizsaecker, *Die Rolle der Tradition in der Philosophie* (Uloga tradicije u filosofiji), u *Hundert Jahre Philosophische Bibliothek, 1868-1968*, 1968, pp. 27-42.

jezika. Stabilan progres čovečanstva nezamisliv je bez jezika. Ali nije predodređeno koji će jezik čovek naučiti. On ga uči od svojih roditelja, uči ga od svojih drugova i socijalnog okruženja, te tako usvaja tradiciju koja je otelotvorena u tom jeziku. Čovek ne bi mogao da bude ono što jeste bez tradicije kroz koju uči jezik i time ne samo reči, već i načine ponašanja, običaje, uvide. Na volju da se oni očuvaju deluje protivreža volje za promenom, za progresom. Tradicionalizam i progresivizam su tako utisnuti u samu suštinu ljudske egzistencije. Čak i u nauci, progres je uslovljen tradicijom, ne možete dati značajan doprinos bez poznavanja prethodnih dostignuća. Ovaj argument je ubedljiv u slučaju prirodnih nauka gde se tradicija razume kao očuvanje prošlog progresa. Situacija je manje jasna u društvenim naukama, ali je u stvari podjednako istinita. Savremeni pomodari novih metoda koji sa prezirom govore o starijim naučnicima kao o „tradicionalistima" nisu svesni da krše osnovnu naučnu tradiciju. Ali to osećanje istrajava: kada su dva istraživača nedavno ispitivala veliki broj političkih naučnika bihejviorističke škole, na svoje zaprepašćenje otkrili su da je najveći stepen saglasnosti među njima bio o značaju proučavanja klasika.[76] Vajcseker priča kako je tragao da pronađe temelje moderne nauke i kako je na kraju uhvatio sebe da ide unazad do Kanta. Pokazalo se, međutim, da je Kanta teško razumeti, pa je tako nastavio do Dekarta, a od njega do skolastičke filosofije i do Grka. „Tako sam doživeo", rekao je, „da nisam mogao da razumem kvantnu teoriju i dan danas ne mogu da razumem kvantnu teoriju bez razumevanja Platona". A da bi razumeo njega, čovek mora da shvati Sokratov metod ispitivanja. On zatim to ilustruje delovima Sokratovog govora pred sudom koji ga je osudio, u kojem on opisuje kako je tragao za mudrošću i ustanovio da ne zna. „Tako je on istinski otac filosofije", zaključuje Vajcseker. Slažemo se. I ova velika tradicija koja zna da je tradicija samo delimično u pravu, da se ona mora podvrgnuti ispitivanju u nadi da će se napredovati do bolje tradicije, u politici je tradicija „otvorenog društva", tradicija koja prepoznaje vrednost, ali takođe i granice tradicije! Tradicija u ovoj perspektivi nije siguran vodič, već orijentacioni vodič, a ideološka tradicija je utoliko pouzdanija ukoliko je manje dogmatična i otuda manje fanatična.

[76] Albert Somit and Joseph Tanenhaus, *The Development of American Political Science – From Burgess to Behaviorism* (Razvoj američke političke nauke – od Bardžesa do bihejviorizma), 1967.

Tradicija, dakle, politička tradicija predstavlja, kao što je pomenuto, veoma ozbiljan problem za efikasnu političku promenu. Često je primećivano da čak i najsilovitiji revolucionarni zamah ne uspeva da politički promeni visoko relevantne obrasce ponašanja naroda. Refleksije o ovoj istrajnosti tradicije pomažu da se objasni zašto se tradicionalizam pojavljuje u izvesnim političkim konstelacijama. Tradicionalizam je filosofija koja pripada vremenu koje usledi posle revolucije, ili vremenu krize koje prethodi takvoj revoluciji. Kriza i revolucija dovode u pitanje ustanovljene vrednosti i verovanja, i njihova eksplicitna reafirmacija je reakcija onih koji prihvataju postojeći poredak stvari. Otuda argument Arentove inherentno dovodi u zabludu; izazov Karla Marksa poslužio je da podstakne reafirmaciju tradicionalnih filosofskih stavova, mada ne onih koje je Arentova pogrešno navela kao takve. Veliko delo Maksa Vebera je jedna takva reafirmacija; ono je u svojoj celokupnosti napor da se nadvlada Marksov izazov „materijalističke" interpretacije istorije.[77] Bilo je i drugih reagovanja koja su bila specifičnije politička, kao što je reformulacija klasične libertarne i demokratske političke teorije, u poprilično broju radova.[78] To takođe važi i za hrišćansku tradiciju sa reafirmacijom kojom su bili preokupirani katolički i protestantski pisci.[79] Izvan

[77] Razlog zašto sam „materijalističke" stavio pod znake navoda je što Marks naglašava primarnu ulogu upravljanja nad sredstvima za proizvodnju, koja, striktno govoreći, nije materijalni, već socijalni fenomen. Ovo je podvukao Joseph Schumpeter u *Capitalism, Socialism and Democracy* (Kapitalizam, socijalizam i demokratija), 1942, pp. 10 ff.

[78] U vrelini Drugog svetskog rata pokušao sam da reformulišem demokratsku teoriju u *The New Belief in the Common Man* (Novo verovanje u običnog čoveka), 1942. Bio je to jedan od mnogobrojnih napora, napr. A. D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (Moderna demokratska država), 1943; Carl L. Becker, *Modern Democracy* (Moderna demokratije), 1941; Neal Riemer, *The Democratic Experiment: American Political Theory* (Demokratski eksperiment: američka politička teorija), I, 1967 i dva pregleda, William F. Russell and Thomas H. Briggs, *The Meaning of Democracy* (Značenje demokratije), 1941, i John R. Beery, *Current Conceptions of Democracy* (Savremene ideje o demokratiji), 1943. Sukob između zapadnih i sovjetskih pojmova o demokratiji preokupirao je rasprave posle kraja Drugog svetskog rata i Ujedinjene Nacije su preduzele, ali bez uspeha, da naprave kompromis o tom pitanju; videti nedavno sovjetsko gledište Viktor M. Čikvadze, *Gosudarstvo demokratia Zakonosti*, 1967. Dobra skorašnja formulacija nalazi se u Harvey Wheeler, *Democracy in a Revolutionary Era – The Political Order of Today* (Demokratija u revolucionarnoj eri – politički poredak današnjice), 1968. Ja sam dao komentar na Čikvadzeovu raspravu primećujući da se „totalitarna diktatura takođe može opisati kao 'savršena demokratija' u smislu da narod, koji predstavlja partija, koju sa svoje strane predstavljaju njeni lideri, vrši totalnu i neograničenu vlast". Videti moj doprinos u *Totalitarianism in Perspective* (Totalitarizam u perspektivi), 1969, p. 136.

[79] Posebno Reinhold Niebuhr u nekoliko dela, napr. *Christianity and Power Politics* (Hrišćanstvo i politika moći), 1940; *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (Moralni čovek i nemoralno društvo: studija o etici i politici), 1932; *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation* (Priroda i sudbina čoveka: hrišćansko tumačenje), 1941.

njih leži tradicija univerziteta. Krucijalna za sve ove tri, liberalnu, protestantsku i katoličku, i vitalna za funkcionisanje političkog poretka kroz svoje traganje za istinom, oni koji su se za nju opredelili, i u meri u kojoj to jesu, nužno će se povući od bojnih pokliča tržišta u tišinu laboratorije i biblioteke, da bi tamo ispitivali pretpostavke na kojima su zasnovane akcije vladara i njihovih pomoćnika.[80]

S engleskog preveo: Petar Vujčin

[80] Najimpresivniju reformulaciju ovog koncepta poslednjih godina dao je Karl Jaspers (i Kurt Rossmann), *Die Idee der Universität* (Ideja univerziteta), 1961.

Četvrti deo
RELIGIJA, RITUALI I POLITIKA

Đuro Šušnjić

ANTROPOLOŠKI PRISTUP RELIGIJI

„Čovek je tajna i zagonetka. Ako je celog života budeš odgonetao, nemoj reći da si uzalud proživeo vek."

Dostojevski

Čovek je sebi nerešiva tajna, iako od svoga postanka ne prestaje da je rešava: da je sebi samo zagonetka, rešenje bi se već našlo! Upravo to, što sebe ne zna, već samo sluti, otvara mu mogućnost da stvara slike o sebi u uvek novim uslovima. Način na koji postoji, jeste da sebe traži: suviše velik da bi ostao nezapažen, suviše mali da bi dodirnuo nebo! Samo čovek, između svih drugih bića, može da stvara sebe drukčijeg nego što je biološki dan: u tome može ići u pravcu ostvarenja svojih najboljih i najgorih mogućnosti! Zato svaka ideja o napretku ili nazatku, shvaćena kao pravolinijski proces, nema mnogo smisla.

Nikada ljudski duh nije raspolagao sa toliko činjenica iz čovekova života, i nikada nije bio u većem neznanju o tome *ko je čovek*, kao što je to danas. U vreme procvata nauka o čoveku, čovek oskudeva u poznavanju i razumevanju samog sebe. To zato što sve one *objašnjavaju* njima dostupne, niže slojeve čovekova bića, a one više slojeve čovekove tajne, svesno ili nesvesno, ispuštaju i prepuštaju drukčijim pokušajima *razumevanja*. Gde je nestala, ako je ikad postojala, *ona vezivna misao*, koja je bila kadra da složi činjenice o čoveku u jednu građevinu, na čijem vrhu bi stajao uspravan i ponosit čovek, obasjan svetlošću vlastite svesti o samom sebi.

Ako je čovek otvoreno biće, a on to sigurno jeste, onda se ne može očekivati neka konačna istina o njemu. Čovek kao celina nikad nije predmet saznanja. „Čovek je uvek više od onoga što zna i što može saznati o sebi i više od onoga što bilo ko drugi zna o njemu".[1] Na pitanje o čoveku,

[1] Videti šire: K. Jaspers, *Filozofija*, IK Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci 1989; K. Jaspers, *Filozofija egzistencije* i *Uvod u filozofiju*, Prosveta, Beograd 1967 (posebno str. 175 i dalje).

nema konačnog odgovora. Sve su stvari dovršene, samo je čovek nedovršen. Ako on nije dovršeno biće, onda ni govor o njemu nije i ne može biti okončan. Znanje čoveka o samom sebi svakako je šire i dublje od znanja o sebi koje mu nudi nauka.

Od kosmologije do antropologije

Antropologija je jedna nesretna nauka, jer je u svoje pretpostavke, a onda i u svoje rezultate, uključila pogrešnu zamisao o čoveku kao središtu sveta i njegovom gospodaru, umesto da o njemu misli, kao što je to činila stara kosmologija, kao o jednom biću u lancu bića, bez potrebe da razlike u odnosu na druga bića pretvara u prednosti. Ovaj antropologizam započeo je još onog dana kada je Sokrat rekao da od drveća ne može ništa da nauči, već samo od ljudi. Od toga dana antropologija se sa svim posledicama, odvojila od kosmologije kao starijeg i potpunijeg pogleda na svet: u novo vreme, čovek i priroda ne samo što su razdvojeni, nego su i suprotstavljeni! „Upoznaj samoga sebe" značilo je zanemari sve drugo.

U stvari, antropološko pitanje i moglo je da se postavi tek sa jasnom svešću da u čoveku postoji nešto više i drukčije od čiste prirode, pa se i ne može objasniti i razumeti pomoću prirodnih uzroka i uslova, nego motivima i razlozima njegove zajednice i kulture. U čoveku postoji nešto što nadilazi ili prevazilazi prirodnu uslovljenost, što se uopšte ne može naći u prirodi, nešto nad-prirodno, a to je njegova kultura. Celovita slika sveta, kakvu nalazimo kod starih kosmologa, raspolutila se i sledećih vekova biće zanemarena i napuštena. Čovek sebe više neće da doživljava kao deo prirode, već kao kovača svoje vlastite sreće. Sigurnost se više nije tražila u prirodnom nego u društvenom svetu: sve društvene ustanove stvorene su radi čovekove bezbednosti! Čovek će se vratiti sebi kada o sebi ne bude mislio kao o središtu sveta, već o svetu kao sredini svoga življenja: jer svet nema središta, pošto nema ni granica!

Niko nikada neće moći izračunati troškove ili gubitke prouzrokovane promenom načina gledanja na prirodu. Dok je vladala navika da se u raznolikim pojavama traga za onim što ih povezuje i čini srodnim, i utoliko srodničkim, svet se doživljavao kao nerazdvojna celina; kada je preovladala navika da se među pojavama otkrivaju razlike, nastupilo je rasulo, a celovitost je zauvek izgubljena, a sa njom i moć mašte da između različitih pojava uspostavi susedske i bliske odnose: simbole su poti-

snuli pojmovi! Prvi su uvažavali *sličnosti*, drugi stavljaju naglasak na *razlike*: razlike se opažaju, sličnosti se misle!

Istorija ideja uglavnom pokazuje da se priroda i kultura suprotstavljaju. Antropologija je iz sve snage nastojala da otkrije onu tačku u razvoju ljudskog bića kada se ono odvaja od prirode i postaje kultura: tačku gde se duh i telo dodiruju, ali ne razumeju! Nije bilo sporno što se priroda i kultura vide kao različite, sporno je što se one vide kao suprotnosti. Gde prestaje priroda a počinje kultura: povlačenje granice ili oštrog reza između prirode i kulture držalo se bitnim pitanjem nauke o čoveku. Neki antropolozi[2] i danas smatraju da je zabrana rodoskvrnuća (incesta) upravo ona prelazna ustanova koja, tako reći, priređuje susret kulture i prirode i služi kao most između jedne i druge. Još se nije spoznalo da su kultura i priroda podjednako ljudske predstave: na obe čovek gleda kroz mrežu svojih pojmova i prizmu svojih vrednosti!

Interes čoveka za sebe sama sada ne ide i ne može ići preko onoga što mu je zajedničko sa drugim bićima u svetu, nego preko onoga u čemu se od njih razlikuje. To je antropologija koja je zauvek napustila velike svemirske teme: ona više ne počinje kao misao o celom svemiru, pa ni kao misao o položaju čoveka u svemiru[3] - ona se ograničava na pitanja o položaju čoveka u društvu, državi i istoriji. Svemir se više ne posmatra kao ona poslednja stvarnost, apsolutna i mistična. Priroda je zanemarena u korist društva. Da bi došao do svesti o sebi i o svome identitetu, čovek se ne može porediti sa drugim bićima, tražeći ono što mu je sa njima zajedničko, nego tražeći ono što ga od svih bića razlikuje.

Sada sva pitanja i svi odgovori jesu pitanja o čoveku i odgovori čoveka, zato što čovek očovečuje sve stvari ovoga i onoga sveta. Zato je antropologija jedina istinska nauka, jer kroz nju čovek priča o sebi i kad misli da priča o nečem drugom. On se upliće u sve, zato što sve postoji u odnosu na njega. Ma o čemu da govori, on govori o sebi. I kad priča o bogu, on nam podnosi izveštaj o sebi. Bilo da sebe vidi kao boga ili boga kao sebe, uvek je to govor u kome se on prepoznaje. Sva teološka pitanja postaju tako antropološka, ako ni zbog čega drugog, ono zbog ljudskog jezika kojim se ona izgovaraju. Mnogi mislioci smatraju da je prevođe-

---

[2] C. Levi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb 1977.

[3] Šire o ovome: Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1987; takođe: Max Scheler, „Čovjek i povijest" u: *Filozofja modernog doba*, Filozofska antropologija, Veselin Masleša, Sarajevo 1986.

nje teoloških simbola u antropološke pojmove nužno povezano sa gubitkom transcendirajućih dimenzija simbola. To kako čovek zamišlja boga, i šta sve u njega stavlja, jasno govori o tome kako zamišlja sebe, i šta sve unosi u sliku o sebi kao mogućem biću.

Ako je osnovni predmet antropologije čovek, onda je njena osnovna metoda uporedna. Činjenica da nauka o čoveku otkriva zajednička i bitna obeležja čoveka kao čoveka, relativno nezavisno od ličnih, društvenih i kulturnih okolnosti, govori o tome da i pored ogromne plastičnosti ljudske prirode, postoji u njoj nešto čvrsto, trajno i određeno. Pojam ljudskog *identiteta* ima smisla samo pod pretpostavkom da postoji nešto bitno i zajedničko, to jest stalno u ljudskoj prirodi. Sve se menja u toku vremena, samo ljudska priroda ostaje jednaka sebi: ona svedoči o razlici između čoveka i drugih bića u svetu.[4]

Čovek je jedino biće u svetu bića koje traži odgovor na pitanje *ko sam ja* u svetu. Steći svest o sebi znači povući jasne granice između sebe i drugih bića: ono po čemu se od njih *razlikuje*, a ne po čemu im je sličan. Čovek teško može da odredi svoj identitet, jer a) nije svestan velikog dela svoga bića, b) ne poznaje sve svoje mogućnosti, c) menja se u toku vremena. Ovo menjanje se dokazuje i na ovaj način: čovek opisuje samog sebe; međutim, on stalno stiče novo iskustvo; dakle, on opisuje uvek nekog drugog! Kako može stvoriti sliku o sebi kakav stvarno jeste, kada je svakog dana drukčiji? Čovek koji je uvredio Budu danas, dođe da mu se izvini sutradan. Ali Buda se u međuvremenu izmenio, pa mu veli: „Ti si baš neobičan čovek! Jednog čoveka uvrediš danas, a sutra odeš kod nekog drugog da se izvinjavaš". Ako se o pojavi koja se stalno menja ne mogu izricati opšti sudovi koji bi vredeli svuda i svagde – jer se unapred ne zna kako će pojava izgledati u nekom kasnijem trenutku – onda opšti pojmovi i teorije nemaju stvarne vrednosti.

Priroda ljudske prirode

Niko ne može razumeti osećanja, misli, verovanje i ponašanje *ovog* pojedinca, iz *ovog* društva i iz *ove* kulture, ako ne razume *čoveka*: da bi se razumelo pojedinačno, posebno i opšte, mora se imati *rodni ili sveopšti pojam čoveka*. Ako pođemo od pretpostavke da su svako društvo i

[4] Videti H. Plessner, *Stupnjevi organskog i čovjek*, Veselin Masleša, Sarajevo 1981; E. Rothacker, *Filozofska antropologija*, Veselin Masleša, Sarajevo 1985.

kultura sastavljeni od ljudi, onda bi bilo nužno objasniti i razumeti ljude pre no što pokušamo da objasnimo i razumemo dato društvo i kulturu u kojima ljudi žive. Ovde antropologija logički i metodološki prethodi sociologiji i kulturologiji.

Ako u ljudskoj prirodi ne bi bilo nešto stalno ili nepromenljivo, onda se ništa u ljudskoj istoriji ne bi ponovilo. Ako ljudska priroda u svojoj biti ostaje ista, onda ono što se dešavalo u ljudskom životu na početku istorije, mora da se dešava i na kraju, na isti ili sličan način. Ljudska priroda ostaje ista uprkos tome što prolazi kroz veoma česte osobne, društvene i kulturne promene. Zar činjenica da su neke ideje, verovanja, obredi, ustanove itd. slični u različitim društvima i kulturama, ne govori o tome da ih je svuda stvarao *čovek*, koji se jedan od drugoga razlikuje po rasi, klasi, jeziku, narodnosti, veri itd., ali koji svuda ima istu ljudsku prirodu. Ako bi broj načina izražavanja ili simbolizovanja verskog iskustva bio neograničen, onda ne bi moglo doći do *ponavljanja* određenih oblika simbolizacije, ali pošto se ovi oblici ponavljaju u skoro svim kulturama, znači da je broj načina izražavanja verskog iskustva ograničen.

Zaista, ko misli o čoveku i njegovoj veri mora da se zapita: zar tolike razlike u idejama, verovanjima, običajima, obredima, ustanovama, vrednostima, normama itd. – na različitim mestima i u različitim vremenima – nemaju ama baš nikakva značaja pri pokušaju da se odredi priroda ljudske prirode, da se sazna ko je čovek. Zar ćemo za račun jedne *zamisli* o čoveku kao čoveku, žrtvovati sve ono po čemu su ta bića upravo ta, a ne neka druga, to jest za račun onoga što je univerzalno, nepromenjivo, stalno itd. žrtvovati živa čoveka? Mora li se nekako ujediniti ona raznolikost stvarnih odredbi sa sveopštim pojmom, da bi se dobio jedan celovit pojam čoveka, koji je kadar da hoda, da živi, da voli, da...

Ljudska priroda je apstraktan pojam: ono što se može opažati, to su spoljašnji oblici te prirode, ali ne i ona sama. Ljudska priroda jednom se izražava u svom *racionalnom* obliku, razvijajući do krajnjih granica mogućnosti analitičkog duha, kao što je slučaj sa zapadno-evropskom kulturom; drugi put se ona ispoljava u svom izrazito *vrednosno-normativnom* značenju, razvijajući poštovanje prema porodičnoj zajednici, kao što je slučaj sa kineskom kulturom;[5] treći put se ljudska priroda otelo-

[5] A. Veber, *Tragično i istorija*, Književna zajednica-Dnevnik, Novi Sad 1987, str. 110. Za Konfucija i Laocea čuveni filozof i sociolog našao je ove reči: „Oba majstora stoje kao dva vodeća simbola nad svekolikom daljom kineskom istorijom" (op. cit. str. 112).

vljuje u *odanosti carskoj vlasti*, što je slučaj sa japanskom kulturom; četvrti put se ona izražava u svom više biološkom obliku, razvijajući razgranati *srodnički sistem*, kao što je slučaj sa rodovsko-plemenskim zajednicama, itd.[6] „Bez pojma „ljudska priroda" antropologija ne bi mogla da se konstituiše kao nauka i njen bi se predmet sveo na opisivanje pojedinačnih kultura".[7]

Filozofska antropologija, kako izgleda na prvi pogled,nema šta da kaže o čoveku osim onih odvratnih opštosti koje nam u isti čas malo govore i puno skrivaju. Zato socijalni, kulturni itd. antropolozi, po prirodi stvari, nisu bili usmereni na ove pojave koje su iste ili veoma slične svuda u svetu gde ljudi žive, u svim kulturama i društvima: šta bi oni uradili sa nekoliko dosadnih uopštavanja?! Zato su svoju pažnju i istraživački dar usmerili na one stvari po kojima se ljudi i kulture razlikuju. Vremenom je to postao isključiv interes, način rada i gledanja, a onda i osnova za teoriju o kulturnom relativizmu: oni su vremenom zanemarili ili čak zaboravili na ono što je svim ljudima i kulturama zajedničko, ističući ono što ih čini posebnim i jedinstvenim. Ako se ljudi međusobno razlikuju, onda oni imaju malo zajedničkoga: mogućnost uopštavanja je ograničena i uobličavanje zakona njihova ponašanja sporno! Ali ono po čemu se ljudi razlikuju jeste osnova za njihov identitet, a ono po čemu su slični, jeste temelj njihove identifikacije i mogućnost stvaranja (ljudske) zajednice.

Univerzalni pojam ljudske prirode svakako nije dovoljan za analizu pojedinačnih i posebnih ideja, verovanja, iskustava, vrednosti, normi, obreda, ustanova, ličnosti..."Opšti pojmovi o ljudskoj prirodi su suviše prazni da bi mogli postati mjerilo za posebne i nužno različite potrebe religioznosti".[8] Ali svaka nauka, pored najopštijih pojmova, ima i manje opšte, tzv. opisne pojmove, pomoću kojih zahvata i shvata posebne i pojedinačne osobine pojava i odnose među njima. Mora da je ljudski

[6] Zaga Golubović, *Antropologija u personalističkom ključu*, Valjevska štamparija, Valjevo 1997, str. 34-35.

[7] Op. cit. str. 41.

[8] Hegel, *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982, str. 163. „Reći da se ljudi svuda sparuju i prave decu imaju izvestan osećaj za svojinu i štite se na ovaj ili onaj način od kiše i sunca nije ni pogrešno niti, iz nekih aspekata, nevažno; ali teško da nam to može pomoći da napravimo portret čoveka čija će sličnost sa modelom biti istinska i valjana, a ne neki proizvoljni lik iz crtanog filma" (Kliford Gerc, *Tumačenje kultura*, 1, XX vek, Beograd 1998, str. 56-57. „Pošto su egzistencijalni, problemi su univerzalni; pošto su njihova rešenja ljudska, ona su raznovrsna" (K. Gerc, *Tumačenje kultura*, 2, XX vek, Beograd 1998, str. 151).

duh tako ekonomičan da sve slične ili istovetne događaje iz života jedinke i grupe prevodi u slične obrasce pamćenja, tako da umesto pamćenja svakog ponaosob, zadržava u sećanju samo ono što je zajedničko i bitno za sve – u obliku najopštijeg pojma.[9] Nije reč o odredbi čoveka koja bi u sebe sabrala *sve* osobine svih ljudi, već o odredbi koja će da istakne isključivo *bitne* osobine. Zajedničke osobine (odlike, obeležja, crte) nisu nikakva svojevoljna izmišljotina filozofa-antropologa nego stvarna ili moguća svojstva čoveka i kulture. Zato poznati i priznati antropolog ima pravo da kaže: „Antropolog je astronom društvenih znanosti".[10]

Pet antropologija ili pet pitanja o čoveku?

Antropologija je veoma složena nauka, ne samo s obzirom na svoj predmet izučavanja, nego i s obzirom na metode. Fizička (ili biološka) antropologija služi se metodama prirodnih nauka, socijalna antropologija metodama društvenih nauka, kulturna antropologija metodama humanističkih disciplina, a filozofska antropologija čisto logičkim metodama. Može se posumnjati u sve što nam je antropologija uopšte pružila do danas, ali jedna istina je nesumnjiva: postoje zajednička obeležja koja su u isto vreme i bitna za sve ljude: ljubav, nada, vera, moć, vladavina, igra, smrt, sahranjivanje...Ne može biti *istine* ako nema i nešto *isto* u svima nama.[11] Antropološki pojam čoveka nije samo neki teorijski čovek, gola apstrakcija, čovek bez osobenosti, praznina. Taj je čovek sposoban da misli i da se nada, da ljubi i mrzi, da se bori i strada. Š. Cvajg dobro veli: „Jer samo ono što duh upućuje iznad vlastitog životnog prostora u sveljudsko, dariva pojedinca snagom iznad njegove snage. Samo u nadličnim i jedva ispunjivim zahtevima osećaju ljudi i narodi svoju pravu i svetu meru".

Iz ovoga što je rečeno, već se naslućuje da nije reč o pet antropologija, nego o *jednoj*, koja svoja istraživanja i analize obavlja na pet ravni, postavljajući pet vrsta pitanja *o jednom* predmetu – čoveku. Jednom se

---

[9] Hegel, *Rani spisi*, str. 164.

[10] C. Levi-Strauss, op. cit. str. 387. Proglašavala se antropologija „socijalnom" ili „kulturnom", ona uvijek teži upoznati *totalnog čovjeka*, koji se, u jednom slučaju, razmatra polazeći od njegovih proizvoda a u drugom polazeći od njegovih predodžaba" (op. cit. str. 366).

[11] Konfucije je rekao: „Istina se ne sme odvajati od ljudske prirode. Ako se ono što se smatra istinom odvaja od ljudske prirode, ne sme se smatrati istinom" (Laoce, Konfucije, Čuangce, *Izabrani spisi*, Prosveta, Beograd 1983, str. 202).

on posmatra kao prirodna jedinka, drugi put u odnosu prema svojoj zajednici, treći put u odnosu prema svojoj kulturi, četvrti put u odnosu prema drugim ljudima uopšte, a peti put u odnosu prema bogu. Školska svest, pod uticajem podele rada, napravila je od ovih pet ravni analize, ili pet pitanja o čoveku, pet nezavisnih polja istraživanja: fizičku antropologiju, socijalnu antropologiju, kulturnu antropologiju, filozofsku antropologiju i teološku antroplogiju. Ovih pet antropologija nisu pet posebnih nauka o čoveku nego pet vidova *jednog* celovitog tumačenja čoveka i njegovog sveta.

Trebalo bi sačiniti jedan sistem pojmova, koji bi omogućio, na svakoj od pomenutih ravni analize, poređenje između jedinki, društava i kultura, i pokazati kako svi oni, na svakom mestu i u svakom vremenu, rešavaju iste ili slične probleme, odgovaraju na iste ili slične izazove, postavljaju iste ili slične ciljeve, koriste ista ili slična sredstva itd. „*Naša* polazna tačka jeste iz jedino trajnog i za nas jedino mogućeg središta, od čoveka koji trpi, stremi i dela, onakav kakav jeste, kakav je uvek bio i kakav će biti".[12]

Činjenica da pojedinci, grupe i kulture, udaljene u vremenu i prostoru, nalaze iste ili veoma slične odgovore na izazove svoje sredine, svedoči o univerzalnoj ljudskoj prirodi. „Događa se i da dva umna čoveka u dva razna doba istorije dođu do jedne iste ideje o istoj stvari, čak i da tu ideju izraze skoro istim rečima. Ovo naročito važi za pisce slične kulture i sličnog senzibiliteta. I u umetnosti, kao i u običnom životu, mnogi su ljudi došli na naše ideje i pre nas. Zato i u antičkim piscima nalazimo toliko od nas samih. Da ne postoji ovakav odnos između novog čitaoca i starinskog pisca, ne bi više postojao ni interes za ono što se nekad pisalo. Jer što ipak najviše volimo u svakom piscu, novom ili prastarom, to su naše sopstvene misli i osećanja" (J. Dučić). „Za mene nema velikih razlika u temama prošlosti i sadašnjosti. Stoga, jer u suštini problemi čovekove sudbine uvek su, ako ne sasvim identični, a ono vrlo bliski. Uvek, u svim društvenim epohama. To su: ljubav, glad, rat, bol, i ljudska radost...Uvek isti problemi i motivi na koje mi pisci pokušavamo da odgovorimo" (Ivo Andrić).

[12] J. Burkhart, *Razmatranja o svetskoj istoriji*, SKZ, Beograd 1996, str. 10. „Hteo sam reći: čime se bavi medicinska nauka? Ja se naravno u to ništa ne razumem, ali ona se uglavnom bavi čovekom. A pravo-stvaranje zakona i pravosuđe? Opet čovekom. A filologija, s kojom je najčešće vezan pedagoški poziv? A teologija, briga za spas duše i pastirska služba? Sve se tiče čoveka, sve su to varijante jednog te istog važnog i ...glavnog interesovanja, to jest interesovanja za čoveka" (T. Man, *Čarobni breg*, Prosveta, Beograd 1987, str. 306).

„Jer sve dok ljudi žive u zajedničkom svetu i imaju zajedničke elemente ljudske prirode, njihove izbori i sudovi će se slagati u onoj srazmeri u kojoj su prosvećeni i ukoliko prepoznaju tu zajedničku prirodu".[13] „Maske postoje u društvima koja su prostorno veoma udaljena i savršeno strana jedna drugima. Ne mogu se vezati za jedinstven centar iz kojeg su se širile...Maske moraju da služe nečem sličnom u svim društvima...Ne može se reći da maske predstavljaju ljudsko lice, ali su gotovo uvek vezane za njega, u tom smislu što im je namena da ga pokriju, zamene, ili na ovaj ili onaj način odmene".[14]

Uporedni metod je srce svake antropologije. Jer samo poređenjem pojedinaca, društava i kultura možemo otkriti sveopšte osobine čoveka. Svi antropolozi rade isto: upoređuju neku pojavu u tzv. primitivnom društvu i kulturi sa istom pojavom u razvijenom društvu i kulturi da bi došli do nekih bitnih sličnosti.[15] U svakom univerzalnom simbolu svaki čovek može naći sebe, i zato mu je taj simbol blizak i razumljiv. Kao što se prirodni život izražava u bezbroj oblika, tako se i kulturni život izražava na bezbroj načina. Ali to je u biti jedan život i jedna kultura u raznovrsnim pojavnim oblicima. Tako se dolazi do odgovora na pitanje da li čovek sebe određuje onim što mu je zajedničko sa drugim ljudima ili onim po čemu se razlikuje od njih. Da bi sebe upoznao, on poseže za sličnostima u istoj meri kao što poseže i za razlikama.

Teološka antropologija takođe traži ono što je zajedničko i bitno svim ljudima, ali to nalazi u ideji zajedničkog porekla: ono što nas čini istima jeste da smo svi stvorena bića, to jest da smo bez vlastitog temelja – čovek nije sam „kapetan svoga bića". Priča o prvim ljudima, našim zajedničkim precima, samo je moćna metafora o zajedničkoj ljudskoj prirodi. Ako je bog stvorio prve ljude po svojoj slici i prilici, onda svaki čovek nosi u sebi lik božji, to jest mogućnost da bude kao bog, bogolik ili hristolik. Ova mogućnost, ova njegova bit prekrivena je, zamračena i skrivena od njega samoga raznovrsnim zabludama i oblicima društvenosti, tako da on često nije svestan svoje biti, iako ona postoji. Nije krivo

[13] M. Koen i E. Nejgel, *Uvod u logiku i naučni metod*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1982, str. 373.

[14] Rene Žirar, *Nasilje i sveto*, Književna zajednica, Novi Sad 1990, str. 178.

[15] Poznato je da se antropologija uglavnom usmerila na proučavanje „primitivnih" društava i kultura. Jedan antropolog je primetio: „The primitive world continues to belong to anthropology, but not anthropology to the primitive world" (Clifton, J. A., ed., *Introduction to Cultural Anthropology*, New York, Houghton Mifflin, 1968, p. 11).

reći da u središtu interesa teološke antropologije ne stoji čovek nego bogo-čovek. Ako je bog stvorio čoveka po svojoj slici i prilici, onda čovek treba i da živi kao bog, to jest da stvara slobodno i duhovno. Bio on svestan ili ne, on u sebi nosi božju poruku, u njega je ona upisana: on se ne može do kraja razumeti iz postojećih društvenih i kulturnih odnosa, bez ideje o bogu. Ako su svi ljudi jednaki pred bogom i prirodnim zakonima, to jest uživaju sva božanska i prirodna prava u svetu, onda se pojava despotija, diktatura i autoritarnih sistema protivi božanskom i prirodnom pravu, pa se mora dovesti u pitanje legalitet i legitimitet takvih sistema.

U središtu interesa *filozofske antropologije* je čovek, koji sa svim drugim ljudima u svetu deli zajedničke i bitne osobine, potrebe, želje, očekivanja, probleme, vrednosti, sposobnosti, mogućnosti.., nezavisno od mesta gde živi i vremena u kome živi. Po tim zajedničkim iskustvima čovek kao čovek stiče svoj identitet, to jest razlikuje se od svih drugih bića u svetu: on stiče svest da je član iste vrste, to jest ljudi. Ova svest ima dalekosežne posledice: antietnocentričke, antirasističke, antinacionalističke, antiklasne itd. Tako se antropologija može odrediti i kao duhovna disciplina koja nas upućuje kako treba da se odnosimo prema kulturnim razlikama, ističući pojmove i simbole koji nadilaze i usklađuju raznovrsnost i složenost društvenih i kulturnih sistema. Prema tome, antropologija nema isključivo saznajni interes nego i *etičko* značenje: ona pokazuje i dokazuje da ljudi svuda imaju iste probleme i da bi trebalo da ih rešavaju na *ljudski*, to jest human način, učeći jedni od drugih. Samo filozofska antropologija pozna ono čisto ljudsko: iz pojma čoveka odstranjeno je sve rasno, nacionalno, klasno, stranačko, istorijsko, da bi zablistale osobine koje čoveka čine čovekom. Ma koliko se ljudi međusobno razlikovali, oni uvek imaju nešto zajedničko: baš to je dobra osnova za razumevanje i saradnju! Antropološka metoda otkriva jednu univerzalnost koju nije moguće razumeti istorijski, sociološki, psihološki itd. bez nekog bitnog ostatka, koji čoveka čini čovekom, a ne samo pripadnikom ove ili one istorijske epohe, ove ili one zajednice, ovog ili onog tipa kulture. Filozofska antropologija povezuje, na meta-teorijski način, sve discipline koje se bave iskustvenim proučavanjem čoveka, i dolazi do ključnog stava: čovek je jedan po prirodi, mnogi po društvenim, istorijskim i ličnim oblicima. Upoznati jednoga čoveka, znači upoznati čovečanstvo, jer je priroda jednoga čoveka ista kao i priroda

svih drugih ljudi. Svi univerzalni simboli i pojmovi samo su sredstva u borbi protiv raspadanja ljudskog roda. Zato nauke i ljudi koji se njima bave jesu najveći rodoljubi. Biti svestan ove istine, ovog „antropološkog puta", skoro da je jednako biti čovek. Filozofska antropologija istražuje uslove bez kojih jedan način života nije ljudski: ona određuje koji su to uslovi osobeni za ljudsko postojanje! Tako ona nije samo opis i popis zajedničkih čovekovih osobina i odnosa kakvi jesu, nego i kakvi mogu i treba da budu, da bi čovek bio čovek po svom pojmu čovečnosti. Filozofska antropologija nas uči da je primarni, najbitniji identitet *čovečnost* svakog čoveka. Ovaj identitet, po rečima jednog istraživača, možda se samo zamišlja, ali nije izmišljen.

Antropologija ne proučava samo ustanovljene, nego i spontane i moguće oblike ljudskog načina postojanja u svetu, jer ljudi ne zadovoljavaju svoje potrebe i želje samo kroz formalne ustanove, nego i kroz tople zajednice sećanja i nade, dajući svom iskustvu univerzalna značenja i značaj. R. Redfild ističe da je predmet antropologije *ličnost* kao ispoljavanje ljudskoga u pojedincima, *kultura* kao ljudska manifestacija u društvenim grupama i *ljudska priroda* kao manifestacija ljudskog kod svih socijalizovanih članova ljudske zajednice.[16]

Posao ljudi od duha je da podstiču svoje bližnje i u osećanju zajedništva svih ljudi, a ne samo svesti o različitosti u odnosu na druge: svet je naš zajednički dom ili domovina. Hrist nije imao domovine, on je raskrstio s tim pojmom na krstu, umrevši za sve ljude. Ako je, na primer, sposobnost da spoznaje svet, dana čoveku u obliku urođene mogućnosti, kroz koje on jedino može posmatrati svet, onda se pitanje o relativnim spoznajama i društveno-kulturnoj uslovljenosti njegove spoznaje postavlja na mnogo oprezniji način: relativizam se dovodi u pitanje! Jer u istom trenutku, razni ljudi, na različitim stranama sveta, misle o istim stvarima i otkrivaju ista načela, koja važe za određene slojeve stvarnosti. Njihov slučajni ili namerni susret otkriva koliko zajedničkog imaju u svojem iskustvu ili njegovom prevođenju u odgovarajući oblik: religijski, umetnički, filozofski, naučni itd. Za njih se može reći da se dobro razumeju na prvi pogled.

Filzofska antropologija polazi od pretpostavke da postoji zajedničko iskustvo svih ljudi, stečeno zbog zajedničkih bioloških, društvenih i kulturnih potreba i želja, nezavisno od mesta i vremena, i po tome isku-

[16] Navedeno prema: Z. Golubović, *Antropologija u personalističkom ključu*, str. 14.

stvu oni se mogu razumeti s kraja na kraj sveta i graditi zajedničku sudbinu. Neke slojeve iz svoga iskustva ljudi širom sveta simbolizuju na istovetan ili sličan način. Zbog toga, ono što je najdublje i zato najtrajnije usađeno u čoveka, jesu verovanja, ideje i vrednosti koje se ne menjaju (bar formalno) pod uticajem spoljašnjih okolnosti. Jer pravu vrednost, trajnost i večnost imaju ona značenja koja važe za svaki život, na svakom mestu i u svakom vremenu.

Nasuprot ovom esencijalističkom razumevanju ljudske prirode, *kulturna antropologija* istražuje čoveka u okviru određene kulture. Ona se bavi kulturnim sistemom, a ne društvenim: ona istražuje ideje, ideale i vrednosti, a ne društvene odnose. Ona se, na primer, pita: šta znači jedinstvo ljudskog duha osim obične fraze, kada se uporede tako raznolike kulture (religije, običaji, prava, ideologije, vrednosti, norme, ustanove, ličnosti itd.), od kojih svaka pokazuje i dokazuje svoj osoben duh? Bit čoveka nije u onome što su filozofi izdvojili za ljudsku prirodu, njegova bit je ono što od njega čini njegova kultura. Svaka kultura definiše šta je čovek (kulturni determinizam) i nudi kulturni identitet. Čovek svuda i u svako vreme nije isti, niti ima istu bit, već se s obzirom na nju razlikuje od drugog čoveka. Svaka kultura mora se posmatrati kao simbolički sistem, u kome su svi delovi sistema povezani u celinu, koja svakoj stvari daje određeno značenje i vrednost. Stvari same po sebi ne znače ništa i nemaju vrednost. One dobijaju značenje i vrednost u okviru nekog sistema vrednosti. A sistemi vrednosti se razlikuju od kulture do kulture. Otuda sledi logičan zaključak: jedinstven duh pretpostavlja jedinstvenu zajednicu; čovečanstvo nije jedinstvena zajednica; prema tome, nema jedinstvenog ljudskog duha, već raznoliki kulturni sistemi mišljenja i verovanja. O čoveku, dakle, možemo govoriti samo u nekom tipu kulture: izvan određene kulture, on nije čovek! Pojedinac postaje ličnost tek u određenoj kulturi. Ma u kojoj sredini se on našao, ona deluje na njega samo na način na koji je on razume. Drugim rečima, on neku sredinu, u kojoj se nađe, pretvara u značenjsku sredinu.[17] Pojedinac se

[17] Uporedi: R. Benedikt, *Obrasci kulture*, Prosveta, Beograd 1976 i 1986. „To pokazuje da ne postoji nikakva ljudska priroda nezavisna od kulture" (K. Gerc, *Tumačenje kultura*, 1, str. 68). „Bez čoveka, naravno, nema kulture; ali isto tako, i što je još važnije, bez kulture nema čoveka" (op. cit. str. 69). „Druga polja, drugi skakavci" – kažu Javanci (K. Gerc, op. cit. str. 74). „Ukratko, ako želimo da se sretnemo sa ljudskošću licem u lice, moramo ući u pojedinost, izvan varljivih etiketa, izvan metafizičkih tipova, izvan praznih sličnosti, da bismo dobro shvatili suštinski karakter ne samo različitih kultura već i različitih vrsta individua unutar svake kulture (op. cit.).

rađa u društvu i kulturi koji nisu stvar njegova izbora: to i jeste razlog izvesne *prinude* u društvu i *nelagode* u kulturi! Da bi se razumelo mišljenje, verovanje i ponašanje pripadnika neke druge kulture, mora se upoznati vrednosni sistem i norme te kulture, jer od ovoga zavise svi ostali oblici ispoljavanja te kulture, verbalni i neverbalni.

Ako su razlike od kulture do kulture tako velike, onda traganje za sličnostima nema mnogo smisla: otuda neki prezir prema opštem i sveopštem! Kulturni relativizam, kao i svako drugo relativističko stanovište, znači u suštini poricanje svake mogućnosti opštih ili sveopštih, *teorijskih* iskaza o čoveku, društvu i kulturi. „Odbacivanje svake teorije o čoveku kao metafizike u postmodernističkom načinu mišljenja mislim da je pre dokaz nemoći da se sa ovim problemom suoči nego što je to radikalno nova perspektiva".[18] Antropolozi kulture, na primer, upućuju na činjenicu da ljudi govore različitim jezicima, ali zaborave da istaknu postojanje jezičkih sličnosti. Ono po čemu se jezici razlikuju spada u površinski sloj jezika, ono po čemu su slični nalazi se u dubinskoj strukturi. Naime, sposobnost govora je sveopšta, iako ljudi govore različite jezike. „Tako svi ljudi imaju jezik, ali nemaju svi isti jezik. Svi jezici su u nečemu slični, i po tome su oni jezici; i svi se u nečemu razlikuju, pa su tako svi oni različiti jezici".[19] Svi jezici sveta imaju ista *strukturna* i *funkcionalna* obeležja, iako se razlikuju u drugim osobinama.

Ljudska priroda, po prirodi stvari, ne može biti predmet ispitivanja nauke, već meta-nauke. Ali „bilo koja ozbiljna društvena nauka ili teorija o društvenim promenama mora biti zasnovana na nekoj ideji o ljudskoj prirodi".[20] Pod uticajem okolnosti ljudski život se menja, ali vrsta čovek ostaje u biti neizmenjena. Razlike od društva do društva, od kulture do kulture, od jezika do jezika itd. skrivaju jedinstvo ljudskog roda: razlike i sličnosti podjednako su bitne i zanimljive za život i istraživanje! O njima se može saznati nešto više ako se, recimo, osmotre sa sta-

---

[18] Z. Golubović, *Antropološki portreti*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1991, str. 78).

[19] R. Bugarski, *Jezici*, Matica srpska, Novi Sad 1993, str. 7. Jezičke univerzalije, ma kako ih objašnjavali i razumevali, ne mogu se poreći (napr. razlika između imenica i glagola), što se već vidi u istom ili sličnom korenu reči.

[20] N. Čomski, *Jezik i odgovornost*, Gradina, Niš 1994, str. 59. Samo je *filozofskoj* antropologiji dostupno da traga za univerzalnim obeležjima ljudskosti kao takve, to jest onim što je zajedničko i bitno svim ljudskim stvorenjima, dok svaka *nauka* o čoveku može da računa sa ovim ili onim oblikom ispoljavanja ljudske prirode, čime je zapravo osuđena na istorijski i kulturni relativizam.

novišta ljudskih potreba, prava i mogućnosti. Ako relativisti sami kažu da jedna kultura nema ništa bitno zajedničko sa drugom ili drugima, onda je sam ovaj stav apsolutan, a ne relativan, nije više naučni nego metanaučni, i utoliko ralativizam i sam priznaje neka opšta i sveopšta obeležja. Tako se pokazuje da svaki univerzalizam – onaj hrišćanske vere ili onaj naučne racionalnosti – ne ide protiv razlika nego naprotiv: razlike dolaze do punog izražaja u odnosu na sličnosti, jer su ovo *relacioni* pojmovi, jedan podrazumeva postojanje drugog.

Posledice prihvatanja relativističkog stanovišta su brojne i nesagledive. Na neke upozorava Z. Golubović: „Ako bi se prihvatilo relativističko stanovište, značilo bi to negiranje mogućnosti međuljudske komunikacije i razumevanja, a praktično bi pretstavljalo osujećivanje usavršavanja međusobne razmene iskustava i ideja, što doprinosi razumevanju između naroda i kultura, gurajući na taj način čovečanstvo sve bliže ivici ponora".[21] Ona nastavlja: „Potreba da se ispituju opšteljudski uslovi egzistencije kao osnova za međuljudsku i međukulturnu komunikaciju, nameće se, dakle, iz teorijskih i iz praktičnih razloga, a pre svega da bi se odgovorilo na pitanje o budućnosti opstanka ljudskog roda".[22]

Ako bi oni, koji zagovaraju kulturni relativizam, bili dosledni u svome stavu, onda bi morali reći da se jedna ideja (verovanje, vrednost itd.) ne može preneti iz jedne u drugu kulturu, jer ona može da uspeva i daje plodove samo u svojoj kulturi. Ljudi bi bili utamničeni u jedan kulturni okvir iz kojega ništa drugo i drukčije ne bi mogli razumeti: živeli bi u nekom kognitivnom zatvoru. Dosledno tome, svaka zajednica mogla bi reći da ima svoju istinu, što nije nikakav znak duhovne slobode, već duhovne skučenosti, koja je izgubila *ljudska*, univerzalna merila istine i smisla.

U svim zajednicama života, ljudi stiču iskustvo, pamte bitne stvari, stvaraju pojmove ili simbole pomoću kojih prenose i šire svoje iskustvo i znanje, neke stvari drže vrednim, dok druge preziru i odbacuju itd. Antropolozi ističu da smo i po kulturi slični među sobom, ali i različiti: slični jer svi kao ljudi živimo u nekoj kulturi, i različiti kao pripadnici različitih kultura. Antropolog može da istražuje jedan narod, ali uvek u nameri da otkrije nešto što ovaj narod ima zajedničko sa drugim narodima. On može da ispituje pojedinca, ali uvek sa ciljem da u njemu otkrije

[21] Z. Golubović, *Antropološki portreti*, str. 43.
[22] Op. cit. str. 44.

nešto od univerzalnih osobina ličnosti. On može da se bavi jednom kulturom, ali uvek u težnji da otkrije šta ona ima zajedničkog sa drugim kulturama. Sama činjenica da svojim razumom i umom mogu da razumem i ocenim vrednost drugih kultura, govori o tome da u njima nalazim isto što i u svojoj kulturi: neka racionalna i vrednosna načela organizacije i iskustva od univerzalnog značaja i značenja. Otuda je moj susret sa drugim kulturama manje potresan i začudan.

„Antropologija susreta" pokazuje i dokazuje da je razumevanje između različitih kultura u načelu moguće, iako često dolazi do nesporazuma između njih, zbog toga što jednu te istu pojavu tumače na različite načine. Ovde treba reći da do sličnih nesporazuma dolazi i unutar istog kulturnog prostora usled nekih, često veoma malih, razlika između kulturnih grupa. Pojedinac, koji bi se toliko razlikovao od svih drugih u osećanju, mišljenju, verovanju i ponašanju, da ne bi imao ništa zajedničko sa njima, u stvari i ne bi pripadao vrsti čovek i bio bi isključen iz opštenja sa drugim ljudima. Ali i u njegovoj prirodi zapisan je put do drugog. „Mnogo smo sami i bijeni sudbinom, ali, u stvari, svi se mi ljudi držimo za ruke" (Ivo Andrić).

Socijalna antropologija pokazuje i dokazuje da je čovek društveno biće i da je njegova svest društveno uslovljena. Odnosi između mene i tebe, i ono što nastaje kao posledica naših odnosa – to čini zajednicu u kojoj živimo. Skoro svi istraživači se slažu da slika društva uključuje bar ova tri elementa: pojedince, odnose među njima koji su po prirodi stvari društveni, i rezultate tih odnosa koji su po pravilu uređeni, organizovani i ustanovljeni. Društveni sistem jeste povezanost svih delova društva u čvrstu celinu koja određuje ponašanje: sve društvene grupe i delatnosti treba da tako skladno rade da ostvaruju osnovne vrednosti definisane od strane kulturnog sistema.[23] Tako se, na primer, u svakom društvu deca socijalizuju u skladu sa vrednosnim sistemom i normama date kulture. Čovek može da se razboli na smrt kada uvidi da ne može prekoračiti ponor između potrebe da se uzdigne do univerzalnih istina i vrednosti, i sudbine da je društveno i kulturno ograničen: svim mogućim stvarima mesta i vremena.

[23] „Takvo gledište podrazumeva da društveni sistem...ima jednu vrstu jedinstva o kome možemo govoriti kao o funkcionalnom jedinstvu. Ono se može definisati kao stanje u kome svi delovi društvenog sistema rade za/jedno, sa dovoljno sklada i unutrašnje sraslosti, to jest tako da ne izazivaju sukobe koji se ne mogu ni rešiti niti regulisati" (A. R. Redklif-Braun, *Struktura i funkcija u primitivnom društvu*, Prosveta, Beograd 1982, str. 252-253).

Pri tome se često zaboravlja naglasiti da je zatvorena društvena i kulturna grupa izmišljena od strane sociologa i antropologa kao idealni tip ili model za poređenje: da bi se videlo koliko neka stvarna grupa odstupa od ovog idealnog tipa ili modela! Trebalo bi reći da nauke o čoveku i kulturi zapravo i ne znaju za posve zatvorena, omeđena i čista društva i njima odgovarajuće kulturne sisteme, koji bi bili samodovoljni, nepropusni i čisti. Iz ovoga sledi da je svaki naučni iskaz o društvenom i kulturnom sistemu samo pojmovna predstava ili slika a ne živa stvarnost.

Socijalna i kulturna antrpologija slave razlike, što ima, ako se dublje promisli, i pozitivan značaj i značenje: one se na svoj način i svojim sredstvima suprotstavljaju velikoj priči o tome „da svi budu jedno", one brane raznolikost nasuprot opštem sivilu, one zastupaju samostalnost nasuprot zavisnosti od najmoćnijeg ekonomskog, političkog ili kulturnog središta. Ukratko, one nas navikavaju da živimo sa razlikama premda često zaborave da savremeni svet postaje u nekom vidu sve sličniji.

Sa stanovišta socijalne antropologije, pitanje o ljudskoj prirodi, nezavisno od tipa društva, zapravo je bez smisla. Za socijalnog antropologa, čovek izvan zajednice samo je neko bestelesno, apstraktno, teoretsko biće. Čovek je tu pre svega deo porodice, roda, klana, plemena, naroda, nacije, klase, stranke, udruženja, sela, grada, okruga itd., pa tek onda nešto znači kao neponovljiva ličnost. Socijalna antropologija određuje sve nas u opštem smislu, napr. kao „radnike", „seljake", „činovnike", „vojne i poreske obveznike" itd. To su strukturalno-funkcionalni pojmovi, bez veze sa ličnošću bilo koga od nas, jer svako od nas može biti zamenjen: ime označava ličnost, prezime zajednicu. Ako o sebi kažem da sam član ove ili one stranke, još nisam ništa rekao o sebi kao ličnosti. Rekao san, naime, nešto o sebi kao društvenom ili političkom biću, ali ne o sebi kao osobi.

Svaka naučna metoda, koja otkriva veze između neke društvene strukture i njene kulture, *i na tome ostaje*, jeste uvod u slabljenje i rasulo te strukture i kulture, jer preseca žile kucavice koje dovode svežu krv iz drugih društava i kultura. Antropologija, koja unapred kaže da je ono što se naziva istinom zavisno od oblika života i organizacije društva, radi na *poništavanju samog pojma istine*, te je suvišna i bezvredna za sav ostali kulturni svet i njegov društveni život. Svaki relativizam, a da to i ne zna, gubi nadu u pojam istine. Mora se, ako ništa drugo *pretpostaviti* da postoji neka veza između svih delimičnih istina o čoveku u

jednoj velikoj istini, koja se mitskim jezikom naziva *veliko oko*. Očigledno je da se pitanja o čoveku i odgovori na njih kreću u rasponu od istoricizma (relativizma) do filozofske antrpologije (prevazilaženja relativizma). Ova je zadovoljna time da postavlja pitanja o čoveku i njegovom odnosu prema svetu kao celini, iako saznanje celine tih odnosa nije u njenoj moći: ona čuva uspomenu na tu mogućnost.

A sada samo par reči o fizičkoj ili biološkoj antropologiji. Čovek koji ništa ne zna najbliži je prirodi. Ali on se odavno ne ponaša shodno svojoj prvoj prirodi. Njegova prvotna priroda je ona koju je imao pre no što ga je kultura oblikovala prema svojoj prirodi. Prva i prava priroda je preobražena i postala je kultura. Antropolog M. Daglas, u delu *Čisto i opasno*, dokazuje kako je i ljudsko telo postalo metafora: telesno savršenstvo simbolizuje idealnu teokratiju, telesni otvori označavaju tačke ulaza i izlaza u kruženju elemenata društva, fiziološki proces varenja hrane može biti simbol političke ili kulturne asimilacije neke grupe (npr. manjine) u širu zajednicu itd. – Rođenje deteta bilo je oduvek dočekivano posebnim obredom i davanjem imena, jer dete se smatra rođenim tek kad dobije ime – to je duhovno rođenje za razliku od telesnog. Osim začeća u majčinoj utrobi skoro ništa više nije ostalo od prirode – sve je postalo stvar kulture.

Zanemarimo *fizičku antropologiju* kao čisto prirodnu nauku, i recimo nešto o pojedincu kao duševnom i duhovnom biću koje oseća i misli. Potreba da pojedinac da *svom* iskustvu neki oblik, značenje i vrednost, jedna je od onih jakih potreba, koja se može meriti samo sa biološkim potrebama: ona određuje lični identitet! Ma kako društvo i kultura određivali značaj i značenje (verskih) simbola, pojedinac po pravilu unosi u njih nešto od svoga iskustva i boji ih osobnim životom: kako pojedinac sebe vidi u slici sveta date grupe i kulture. On je sam za sebe sistem: povezanost svih duševnih funkcija u jedinsvo koje tvori ličnost. Ako se društvo i kultura usele u pojedinca, na taj način da ga posve preplave, onda ličnosti u stvari nema, a kad nje nema, nema ni nauke o njoj, pa psihologija kao individualna nije ni moguća, moguća je kao socijalna psihologija. Onaj ko ne uviđa jasnu *granicu* između sebe i grupe, taj još nema svesti o svome identitetu: *ja* je utopljeno u *mi*! Što važi za pojedinca u odnosu na grupu, važi i za odnose među grupama. Isticanje *razlike* u odnosu na spoljašnju grupu ima za posledicu jačanje *sličnosti* unutar vlastite grupe i njene kulture.

Izložio sam, veoma kratko, pet različitih pogleda na čoveka, sa stanovišta pet disciplina o čoveku. Sa stanovišta fizičke antropologije, on se vidi kao prirodno biće, pa se na njega mogu primeniti metode naučnog istraživanja koje vrede u prirodnim naukama uopšte.[24] Kao duhovno i duševno biće, čovek nadilazi prirodu, i uvrštava se u nad-prirodni svet: društvo i kulturu! Sa stanovišta socijalne antropologije, čovek se vidi kao društveno biće: on se uklapa u sistem postojećih odnosa. Sa stanovišta kulturne antropologije, čovek se posmatra kao funkcija sistema značenja: on sve stvari tumači i razume u skladu sa značenjem simbola u svojoj kulturi. Sa stanovišta filozofske antropologije, čovek se posmatra kao član jedinstvene ljudske porodice sa kojom deli zajednička i bitna iskustva. Ova antropologija vidi suštinu čoveka u samom čoveku i nije joj potrebna mera izvan čoveka. Sa stanovišta teološke antropologije, čovek se sagledava kao biće koje otelovljuje božji lik u svojoj ličnosti. Filozofska antropologija ne može da reši tajnu koju čovek predstavlja za samoga sebe: ona je može uočiti, ali ne može rešiti, bez pomoći teologije. Opravdanje za svoj život čovek mora tražiti izvan sebe i svoga života. Čineći čoveka središtem sveta i merom svega, filozofska antropologija gubi istinski ili najviši kriterijum za vrednovanje. Biti kao bog – to je mera čovekova razvoja. Ko postavi pitanje o čoveku, taj nužno misli na boga kao njegovu meru. Bog je simbol onoga što čovek može biti, ako posluša božji glas u sebi: čovek bez vere je čovek bez mere!

Ovih pet sličica o čoveku, ne uklapaju se u isti okvir posve skladno, već među njima postoje odnosi zavisnosti i prožimanja, napetosti i sukoba. Nije ni čudno kad se malo bolje upozna priroda čoveka. Jedan prirodni nagon može se sukobiti sa nekim društvenim običajem; jedno osobno iskustvo može se razumeti drukčije nego što nalaže zvanični sistem simbolizacije; posebna vrednost ne mora se uklapati u opštečovečanski sistem vrednosti; određeno ponašanje ne može se uvek opravdati u okviru religijskog pogleda na svet, itd. Ovih pet sličica o čoveku samo upućuje na to da se iz njegovog načina postojanja ne mogu ukloniti 1) odnos prema prirodi, 2) odnos prema tajni (bogu), 3) odnos prema društvu, 4) odnos prema kulturnim značenjima, 5) odnos prema sebi i smislu svoga života.

Jedna stvar je očigledna: određeno shvatanje čoveka izaziva niz posledica po teoriju i metodologiju nauke o čoveku. Ako se čovek shvati kao

---

[24] „Brzo sam uvideo da su te razlike podneblja o kojima se toliko govori sitnica u poređenju sa činjenicom da svuda čovek ima dve noge, dve ruke, jedan muški ud, jedan trbuh, jedna usta i dva oka" (M. Jursenar, *Crna mena*, Nolit, Beograd 1974, str. 117).

prirodno biće ili organizam, onda će se on nužno objašnjavati u pojmovima, teorijama i metodama prirodnih nauka. Ako se čovek shvati kao biće sa univerzalnim osobinama, potrebama i mogućnostima, onda se istraživači daju u potragu za tzv. konstantama ljudske prirode. Ako se čovek odredi kao biće kulture, onda je trka za otkrivanjem kulturnih razlika i posebnosti, a ne pitanja o univerzalijama, osnovno obeležje istraživačke prakse. Dakle: predodžba o čoveku pojedinog antropologa vodi do prikupljanja, obrade i tumačenja podataka u skladu sa tom predodžbom.

Znam da je svako povlačenje granica – pa i ovo između različitih nauka o čoveku – u stvari nesrećno, jer je čovek jedan i nedeljiv. Iako sam nastojao da svojim mislima prekoračujem granice pojedinih nauka o čoveku i da povezujem njihove šavove, ipak sam svestan da one još postoje i da ih tvrdoglavo brane „stručnjaci na sitno".

Filozofska antropologija nam priča priču o onome što leži u dubini svakog čoveka, što čoveka čini čovekom, bez obzira na lične, društvene i kulturne razlike: ona teži da dospe do dna ljudske prirode kao takve. Ona, a to se skoro nikad ne ističe, dobija na snazi u vreme *krize* tradicionalnih ideja (vezanih za rasne podele, klasne borbe, nacionalne mržnje, državne sukobe itd.), u vreme *nepoverenja* među društvenim i kulturnim grupama. Jer svi ti glasni pozivi na rasu, klasu i naciju imaju za posledicu slabljenje *građanskog* načina osećanja, mišljenja i delanja. Nema sumnje da antropološki pojmovi čine ljudsku stvarnost podnošljivijom, na taj način što svesno zanemaruju sve druge razlike, podsećajući svakog pojedinca da je pre svega pripadnik velike *ljudske* zajednice, a potom svih drugih, užih. Pitanje je samo koliko je moguće da svaki pojedinac stekne svest o ljudskom zajedništvu: svako od nas pripada ljudskom rodu i zato je u mogućnosti da u ime sličnosti nadiđe razlike! „Za čovečanstvo je ponižavajuća misao da se bilo kom čoveku uskrati pravo da bude čovek".[25]

Ovu svest o zajedničkoj sudbini čuva mit. Na početku svake zajednice stoji mit o njenom stvaranju. Kad se taj mit raspadne ili zaboravi, život ljudski počinje da slabi i vene. Jer svet se više ne gleda kao jedinstven sistem uzajamno povezanih i zavisnih ljudi, već kao niz otvorenih pitanja i zamisli koje međusobno protivreče: više se čovečanstvo ne posmatra kao jedan čovek i svaki čovek kao čovečanstvo!

---

[25] Vilhelm fon Humbolt, *Spisi iz antropologije i istorije*, IK Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novi Sad 1991, str. 25. Božje pravo (ius divinum), prirodno pravo i međunarodno pravo stoje iznad prava nacionalnih država.

Čovek, onakav kakav se ostvaruje u istorijskim, društvenim i kulturnim oblicima svoga života, nije čovek u punom smislu te reči: možda više liči na karikaturu u odnosu na ono što bi mogao i trebao da bude! U realnosti je čovek po pravilu manji od samog sebe, to jest od svojih mogućnosti – prirodno datih, društveno stvorenih i duhovno pripremljenih. Čovek je nepotpuno i nedovršeno biće i baš zato ima potrebu i dužnost da se dopuni i usavrši: čitavo istorijsko kretanje može da upućuje na ovu oskudicu, na ovaj nedostatak, na ovaj zadatak.. Pojedinac koji nije voljan da nadilazi sebe i nije ličnost. Ljudska *bit* se nikad ne iscrpljuje u istorijskim, društvenim i kulturnim oblicima u koje ulazi kao vidljivo ruho. Filozofska antropologija bavi se zato i *mogućnošću čoveka*, pa je utoliko ne samo deskriptivna nego i normativna disciplina. Stvarno je potrebna i jedna univerzalna ideja o čoveku, u kojoj blede sve nebitne razlike među ljudima, u kojoj je ostalo najživlje samo ono po čemu su oni isti, i da to isto u njima zovemo istinom o njima, na kojoj se može graditi istinski život u *ljudskoj* zajednici, uz dužno poštovanje svih drugih razlika. Poštuje se nešto što je zajedničko svim ljudima, kao što se jednako ceni i ono po čemu se oni razlikuju: danas je čovečanstvo podeljeno po raznim osama, možda sutra neće tako biti. Upravo antropologija proučava ono što imaju zajedničko „Cezar i zadnji vojnik njegovih legija, sveti Lujo i seljak koji je obrađivao njegove zemlje, Kristof Kolumbo i mornar njegovih jedrenjaka".[26] Univerzalizam nije *zamena* za posebni i lični identitet, već prosto ideja koja *dopunjuje* razumevanje ljudskog bića na najvišoj, apstraktnoj ravni.

Čini se da su ljudska pitanja, potrebe, želje, mogućnosti, osećanja, iskustva itd. svuda isti, bez obzira na istorijske, društvene i kulturne kostime u koje se oblače. „Imam tu na umu biće koje i pored svih razlika epohe, sredine i rase (da uzmemo samo tri božanstva Ipolita Tena) ostaje tako nepromenjivo kao da su cela istorija čovečanstva i seobe naroda bili samo maskenbalska scena. To biće pruža za ispitivanje drukčiju građu od njegovih promenljivih spoljnih manifastacija, i to je građa prvoklasne vrste. Najveće i najvažnije čovekove tajne kriju se u njegovoj prirodi, a ne u prilikama koje mu je sudbina dodelila.[27]

[26] C. Ginzburg, *Sir i crvi*, Kozmos jednog mlinara iz 16. stoljeća, GZH, Zagreb 1989. „Neke su biografske studije pokazale kako se u osrednjem pojedincu, koji je sam po sebi nevažan, pa upravo zato reprezentativan, mogu kao u nekom mikrokozmu temeljito istražiti značajke čitavog društvenog sloja u određenom povijesnom razdoblju" (op. cit. str. 16).

[27] Jan Parandovski, *Alhemija reči*, Beograd 1964, str. 165. „Zbog toga je izuzetno teško povući granicu između onoga što je prirodno, univerzalno i konstantno u čoveku i onoga što je

Ljudska priroda izgleda suviše raznolika i nepredvidiva i svakako predstavlja neko nasilje ako se ona, ovako složena hoće obuhvatiti i shvatiti jednim jedinstvenim pojmom. Zato pojam čoveka, dobijen iz uporednih istraživanja ljudskih zajednica i njihovih kultura, izgleda tako čudan, nestvaran i neshvatljiv svima koji su navikli da slave razlike. „Pojedinci imaju rođendane, ali čovek nema" – ističe K. Gerc u već pomenutom delu. Ali zaljubljeni u razlike trebalo bi da poštuju zaljubljene u sličnosti, i obrnuto. Jer, logički gledano, sličnost podrazumeva razliku kao što svetlo podrazumeva tamu.

Antropologija kao istinska samo/svest o čoveku trebalo bi da podjednako uvažava sličnost i razliku, stalnost i promenu, pojedinačno iskustvo i zajedničke vrednosti, ličnu slobodu i ustanovljeni poredak. S jedne strane antropolog pristupa duševnim i duhovnim pojavama sa stanovišta bezlične nauke, a sa druge strane on bi hteo da pošto-poto očuva ličnost od ovog bezličnog pristupa: s jedne strane ima nagon za uopštavanjem a sa druge strane svest o očuvanju ličnosti! Tako antropologija dolazi do „anonimno opštih" saznanja, saznanja u kojima se izgubilo skoro sve lično u korist bezličnog, ali saznanja koja nisu manje ljudska i manje vredna, a koja se odnose ne samo na ljudski život nego i na smrt.

Zadatak antropologije religije

U *istorijskom* iskustvu može se naći potvrda za različite antropologije, ali *teorijski* interes ide prema jednoj, jer je čovek jedan. Može se, na primer, poći od shvatanja čoveka kao *homo religiosusa*, ali i od shvatanja čoveka kao *homo a-religiosusa*, pri čemu brojčana premoć prvog nad drugim u istorijskom iskustvu ne znači mnogo, jer je ovde reč o kvalitativnoj mogućnosti, a ne o kvantitativnoj zastupljenosti. Ako bi se ostvarivala samo jedna mogućnost, verovatno bi ljudska priroda bila neuporedivo uža i siromašnija, jer tek sa svojim naličjem ona postaje celovita. Dobar čovek bez lošeg u sebi, ne bi bio potpun čovek; istinoljubiv čovek bez lažova u sebi, ne bi bio celovit čovek; svetac bez grešnika u sebi, ne bi bio razvijena ličnost. Razvoj se ne može zamisliti bez ove druge strane ljudske prirode: bez nje bi ona ostala mala, uska, ograničena, bez budućnosti!

---

konvencionalno, lokalno i promenljivo. U stvari, povlačenje takve granice bi bez sumnje značilo lažno ili bar pogrešno predstavljanje onoga što čovek jeste" (K. Gerc, *Tumačenje kultura*, 1, str. 50-51).

Svaka antropološka teorija morala bi pretpostaviti čoveka ne samo kao anđela, nego i kao đavola: on je u isto vreme jedno i drugo po svojim mogućnostima! Jer ono što je ljudsko ne sme biti pojmljivo samo sa svetle strane ljudske prirode, nego i sa one tamne, budući da je čovek živo biće koje se kreće, a nema kretanja bez borbe suprotnosti. Možete čoveka odrediti ovako ili onako, ali prava istina o njemu jeste da je on protivrečno i/ili paradoksalno biće. Svakako da je pojam čoveka *složeniji* ukoliko u njega uključimo i onu mračniju stranu njegove prirode. Dublji uvid u ljudsku prirodu otkriva jednu svetlu i drugu tamnu stranu. Obe mogućnosti ljudskog bića možda stoje s onu stranu dobra i zla – one su prosto tu kao što je tu i drvo, cvet ili suza. Bitne mogućnosti ljudske prirode nisu samo one dobre nego i one loše: „jer bez zlih osobina od čoveka kao što smo mi ne ostaje ništa doli hrpa bez oblika".[28] Ako ljudska priroda ima svoju svetlu i tamnu stranu, onda ljudski snovi ne mogu da budu samo lepi nego i ružni: ovo su shvatili stari narodi kada su svoje bogove razumeli kao dobre i zle u isti mah, slične ljudima.[29]

Ako čovek nema svoju *bit*, onda on može biti svašta i ništa. Potrebno je, dakle, da se on svojim načinom života *razlikuje* od svih drugih bića u svetu. Njegova bit postoji na idealan način, *kao mogućnost*, koju on ostvaruje u raznolikim istorijskim, društvenim i kulturnim oblicima. Mogućnost da govorim data je prirodno, sposobnost da govorim ovaj ili onaj jezik stvorena je kulturno.[30] Čovek nosi u sebi sklonost da veruje, a ova sklonost se istorijski, društveno i kulturno oblikuje tako da on postane budist, taoist, hrišćanin itd. Ako se samo pogleda na koje načine ljudi veruju, misle, mole, sahranjuju svoje mrtve itd., začudićemo se raznolikosti, ali ono što je isto u svemu tome jeste mogućnost da veruju, misle, mole itd. Bitno je da ljudi svuda u svetu i u svim vremenima to čine, a ne način na koji to čine. Svi oblici, ukrasi i materijali iz kojih je izgrađena naša današnja sekira ne znače ništa za *ideju* sekire, koja potiče iz kamenog doba. Mogućnost da misli ima svaki čovek, ali šta će on da misli zavisi od spleta okolnosti.

[28] R. Muzil, *Eseji*, Svetovi, Novi Sad 1993, str. 123.

[29] „U svakome čoveku, braćo, ima toliko zle volje, da se na njemu može sazidati Pakao, i toliko dobre volje, da se na njemu može sazidati Nebo" (N. Velimirović, Reči o svečoveku, str. 11 u: *Izabrana dela*, II, Glas Crkve, Beograd 1996).

[30] Genetički je uslovljena opšta sposobnost govora (opšta organska mogućnost), ali ne i konkretan jezik koji uči, razvija i koristi određena grupa. „Mozak koji pravilno funkcionira bitan je za svako visoko duhovno dostignuće, ali on ne određuje hoće li se to „učenje" odnositi na filozofiju, matematiku ili biologiju, na kršćanska, budistička, ili konfucijanska uvjerenja" (T. Parsons, *Društva*, A. Cesarec, Zagreb 1988, str. 72).

Ako su suštinske mogućnosti čoveka svuda iste ili slične, onda samo pojavni oblici mogu biti različiti, uslovljeni mestom i vremenom. Ono što je opšte-čovečansko samo je takvo kao mogućnost, dok je *in actu* prilagođeno istorijskim, društvenim i kulturnim sistemima.[31] Zato fenomenološko stanovište, po kome svaki istorijski, društveni i kulturni oblik stvara čoveka kakav mu treba, nužno poriče univerzalno jezgro kulture i čoveka uopšte. Ako svako pokolenje ne bi ostvarivalo nešto od ljudske biti, onda bi, po logici stvari, moralo doći do nekog ponora među njima, do prekida svakog razumevanja i učenja od prošlih naraštaja. Bit čoveka, kao apstraktna mogućnost, ostvaruje se u određenim uslovima, pa se tako ne pada u metafiziku loše vrste, ali ni u individualizam i solipsizam. Čovek ostaje ono što jeste po svojim mogućnostima, ali on je i ono što jest u određeno vreme i na određenom mestu. U mitovima se čuva ono bitno za čoveka uopšte, dok ga neke druge avanture, istorijske, društvene i kulturne, često odvlače od njegove biti.

Ljudska priroda je u izvesnoj meri nepromenljiva (ako bi se ona mogla menjati po volji, onda bi se i čovek mogao pretvoriti u neko drugo biće, i tako izgubiti svoj identitet u odnosu na druga bića), a u izvesnoj meri podleže oblikovanju pod uticajem prirodnih, društvenih i kulturnih okolnosti. Ako je nešto u ljudskoj prirodi nepromenljivo (na primer čovek kao nagonsko biće se ne menja, a i bitna pitanja na koja mora dati odgovore ostaju ista tokom ljudske istorije), onda ono što su doživeli stari narodi važi i za mlade, što su preko glave preturili oni što su prošli, preturiće i oni što tek stupaju na stazu života.[32] Ako ono što zovemo ljudska priroda zaista postoji, onda su uzaludni svi ideološki i politički pokušaji korenite promene te prirode – sve revolucije i sve rezolucije unapred su osuđene na neuspeh ili polovičan uspeh. Ako bi ljudska priroda bila tako savitljiva i podložna oblikovanju po nečijoj volji, onda bi politički sistemi mogli da čoveka oblikuju po svojoj meri.

Neko može da prigovori kako je ovde izneseno shvatanje ljudske prirode staromodno, navodeći da je ideja o nepromenjivoj ljudskoj prirodi i mogla nastati samo u društvima koja se ni sama nisu menjala, već

[31] „Ono što je ovim različitim sistemima bilo zajedničko nije bila specifična sadržina njihove poruke, koja je postajala sve posebnija što se više širila, već formalni obrazac, generički način kojim je ona predstavljana" (K. Gerc, *Tumačenje kultura*, 1, str. 242). „Spoznaje a-priori nisu takve kakve *ima* svako umno biće (to bi bile „urođene"), nego one koje svako *može imati*". (R. Oto, *Sveto*, Svjetlost, Sarajevo 1983, str. 198).

[32] Možda su stari određivali istinu kao ono što je isto, tj. nepromenjivo, baš iz ovih razloga.

su bila troma i nepokretna kroz duga razdoblja istorije. Ne može neko da veruje u razvoj, a u isto vreme da ne veruje u mogućnost menjanja ljudske prirode. Ako je priroda čoveka u osnovi istorijska i društvena, onda se ona može menjati, pa sve što se sa čovekom zbiva, ishod je njegove vlastite delatnosti. Upravo zbog toga što je ljudska priroda podložna promeni, moguće je zahtevati da se ona poboljša. Do krajnosti dovedeno, ovo shvatanje znači kontrolu čoveka nad vlastitim razvojem. Egzistencijalisti su, u tom duhu držali: ako čovek može da bira šta će da bude, a može jer je slobodan, onda je svaki govor o nepromenjivoj ljudskoj prirodi pogrešan i suvišan! Ovome se može dodati: za razliku od spoljašnje prirode koja ostaje ono što jest nezavisno od našeg objašnjenja i razumevanja, ljudska priroda se sama menja pod uticajem saznanja o samoj sebi, pa svako novo otkriće o njoj znači i novi korak u njenoj promeni.

Često se verovalo i veruje da se može promeniti čoveka ako se promene okolnosti u kojima on živi. Koliko puta su se okolnosti korenito izmenile u toku istorije čovečanstva, a čovek je u biti ostao isti. Jer on ima svoju bit, koja se ne može menjati po volji društvenih ne/prilika kao kakav ogrtač. Zato su psihoanalitičari s pravom, na vratima svojih radnih soba, obesili natpis: „ekonomska i socijalna pitanja ovde se ne mogu uzimati u postupak". Suštinu čoveka psihoanaliza ne nalazi u njegovoj istoriji i kulturi, nego u biološkoj i psihološkoj strukturi: nadmoć nesvesnog u poređenju sa svesnim ispoljavanjem života! Određenost ponašanja nesvesnim dublja je od uslovljenosti društveno-ekonomskim životom ili kuturom. Jungovi *arhetipovi* su temelj koji se ne menja, uprkos najrazličitijim racionalizacijama. Ovde nesvesno nije sagledano kao neki nedostatak u strukturi bića, kao greška koju bi trebalo kulturom ispravljati, nego kao moćni pokretač bića, bez koga bi ono bilo čudovište. Ponovno otkriće nagona i nesvesnog, ovog večnog sloja ljudske prirode, značilo je ponovo upozoriti na značaj i značenje antropologije. Ono što je svima ljudima zajedničko, jesu nesvesna iskustva, a ono po čemu se razlikuju, to je simbolizacija toga iskustva. Ovaj divlji, nagonski sloj, dublji je od svesnog i nadsvesnog: ova dva na njemu počivaju i iz njega crpe podsticaje i moć da nešto učine. Razumom i umom ne možemo doseći do dna nas samih, do nesvesnog korena, ali možemo tumačiti poruke koje sa dna dolaze u svest i nadsvest. Ovaj najdublji sloj, koji u stvari večno ostaje sam sebi jednak u svakog čoveka i u svakoj zajednici, čini da se pojedinac i zajednica često vraćaju na svoj početak, na istorijski i

teorijski prevaziđene oblike mišljenja i ponašanja, praveći iste greške i stvarajući veličanstvena dela: u nama žive nagoni svih naših predaka i nade svih potomaka![33]

Ako se ljudska priroda shvati kao nepromenjiva, onda je uzaludan svaki pokušaj njenog menjanja. U meri u kojoj je ljudska priroda nepromenjiva, svaki pokušaj da se ona menja jeste nasilje; u meri u kojoj je ona promenjiva, imaju smisla pokušaji da se ona poboljša. Danas je dovoljno poznato ovo: što su slojevi ljudske prirode bliži svesnome, to su promene lakše; što su slojevi dublji, bliži nesvesnome, promene su teže i, u krajnjoj liniji, nemoguće. Sada je jasno da se priroda ljudske prirode sastoji od dva dela: svesnog i nesvesnog, kulture i prirode, muškog i ženskog načela! Sve dok čovek nosi u sebi i muško i žensko načelo, on ne može da živi u miru sa sobom, a onda ni sa svetom oko sebe. To upravo i znači polno, raspolovljeno, raspolućeno biće – biće protivrečnih snaga.

Antropologija religije, za razliku od religijske antropologije, *stavlja čoveka na početak svoga govora*, a tek onda njegove verske ideje, verovanja, vrednosti, norme, obrede itd. Proučavajući religiju, antropolog proučava čoveka: razumeti strukturu, funkcije i značenje ljudskog iskustva i načina postojanja, može se delom i preko analize strukture, funkcija i značenja religijskog iskustva i načina života vernika. Prema tome, antropologu religije nije prvi zadatak da objasni i razume religiju, već da pomoću religije objasni i razume čoveka: na koje sve načine on zadovoljava svoje ljudske potrebe i želje, načine njegove integracije u društvo, oblike legitimizacije društva, sticanja kolektivnog i ličnog identiteta itd. Antropologija ne proučava religiju zbog same religije, nego zbog čoveka, koji u religiji traži rešenja nekih svojih pitanja, na koja mu odgovor ne mogu dati drugi sistemi ideja, verovanja i delanja.

Pri analizi svake religije može se odvojiti ono izvorno religijsko od onog istorijski stečenog: izvorna iskustva i stečeni oblici (ili davanje oblika tim iskustvima). Na pitanje šta je ono religijsko što prethodi svim razlaganjima u oblike, odgovor je: to su iskustva sa apsolutnom i mistič-

[33] Ako je suština čoveka u nagonskom i nesvesnom, onda se on po svojoj suštini izjednačava sa svim drugim živim bićima u kojih je nagonsko i nesvesno prosto način na koji žive svoj život u svetu. I kod Levi-Strosa nepromenjive strukture ljudskog duha nužno su nesvesne i zbog toga sveopšte. „Antropologija kasnog devetnaestog i ranog dvadesetog veka je osamnaestovekovnu sliku čoveka kao golog umnog bića koje se pokazalo kada je skinuo sa sebe svoje kulturne kostime zamenila slikom čoveka kao preobražene životinje koja se pokazala kada ih je obukao" (K. Gerc, *Tumačenje kultura*, 1, str. 53).

nom moći! Ako se ceni po broju i raznolikosti izvanjskih oblika obožavanja, teško bi se moglo reći da ima bilo šta zajedničko među religijama. Ali ako se pažnja usmeri na religijska iskustva, motive i svrhe, lako se uveriti da im je zajednička težnja za uspostavljanjem odnosa sa apsolutnom i mističnom moći (bogom).

Kao što neko muzičko-umetničko delo može da doživi svaki čovek upravo zato što kao čovek ima određene preduslove za prihvatanje muzike, tako i jedno religiozno delo može da usvoji svaki vernik zato što kao čovek ima određena iskustva sa apsolutnom i mističnom moći, bez obzira da li ih je svestan ili ne. To objašnjava onu čudesnu lakoću sa kojom su i tzv. primitivna društva usvajala hrišćanstvo u njegovom pohodu da postane svetska religija: u strukturi te religije ima nešto što se slaže sa duhovnom strukturom čoveka kao čoveka, nezavisno od stepena istorijskog razvoja. Ako biblijski govor ne bi u sebi sadržavao univerzalni smisao i istinu, onda ne bi bilo moguće da jedna, tako prostorno i vremenski udaljena epoha, bilo šta razume i doživi iz hrišćanske poruke. Sve religije govore o istom, ali na različite načine i na različitim jezicima.[34]

Dok su se druge religije pozivale na „izabrani narod", hrišćanstvo se pozivalo na sve *ljude*, nadilazeći etničku ograničenost, klasnu pripadnost, rasne obojenosti, polne i starosne razlike (mora da sve ovo stoji u nužnoj vezi sa stvaranjem velike rimske imperije). Samo tako ono se moglo ponuditi kao vera ljudi koji hoće izaći iz društvenih, političkih, ekonomskih i duhovnih kriza vremena. A za to je, opet, bilo potrebno da u sebe uključi ono duhovno bogatstvo, ne samo istočnih religija, nego i grčkih filozofija i rimskih pravnih sistema. Univerzalne religiozne vere stavljaju na prvo mesto duhovne veze i njima odgovarajuće univerzalne vrednosti i norme.

Univerzalne religije obraćaju se *čoveku kao biću*, koje svagda i svuda ima *iste probleme*, u odnosima sa svetom, sa sobom i sa bogom, i čije pripadanje ovoj ili onoj društvenoj i kulturnoj grupi postaje stvar od drugorazrednog značaja i značenja. Antropologija religije ne može biti „anđeo čuvar" posebnih spoznaja o čoveku i njegovoj veri. Sve posebne spoznaje o čoveku i njegovoj veri znače nešto za početak razgovora o antropološkom pristupu religiji, ali se tu ne zaustavlja sam razgovor: on mora voditi do korena ljudske prirode! Antropologiju su uništili stručnjaci na sitno.[35]

---

[34] „Svuda ima istog zla i istih zabluda u različitim oblicima" (M. Jursenar, *Tamnički krug*, Alef-Gradac 1994, str. 82).

[35] Upor. C. Geertz, „Religion as a Cultural System", in *The Interpretation of Cultures*, Selected Essays, Basic Books, New York, 1973.

Ako se sličan religiozni način mišljenja, osećanja, verovanja i ponašanja javlja u društvima sa najrazličitijom socijalnom i kulturnom organizacijom, onda sledi da religiozna svest u izvesnoj meri nastaje relativno nezavisno od tipa društva i kulture i da su joj, možda, najdublji izvori u nekoj drugoj stvarnosti, a ne društvenoj i kulturnoj. To je *ljudska* stvarnost: viši ili osnovniji red stvarnosti no što je društvena i kulturna!

Čovek veruje na različite načine, to jest *jedna* vera ispoljava se u raznovrsnim oblicima verskog života. Potreba za verovanjem je *ista*, ali način zadovoljavanja ove potrebe je različit. Možda i ne postoje različite vere, već samo jedna vera u istorijski različitim oblicima javljanja (različite religije). Bit vere se ne menja, menja se samo oblik. To je nužan zaključak iz antropološke metode. Takva antropologija, pokazujući i dokazujući opštu potrebu za verovanjem, ne isključuje beskrajno raznolike oblike verovanja (oblike ispoljavanja vere) u istorijskom prostoru i vremenu, niti pak poriče mogućnost nevere.

Kad se ljudi raznih kultura, raznih društava, rasa, klasa, nacija, jezika, zanimanja, vera itd. slažu oko neke stvari, verovatno je da ta stvar ima za njih neko značenje i značaj. Ljudsko biće kadro je da stvori jedan svet značenja koji se ne može potrošiti u svetu koji je vremenski i prostorno uslovljen i ograničen: njegovi simboli sadrže jedan višak značenja, buntovni višak, koji iskoračuje iz toga sveta u neki drugi svet višeg smisla. S druge strane, ma kakva bila religija (prirodna ili objavljenja), ona mora da se zbiva u prostorno-vremenskom okviru, to jest u istoriji, pa joj uvek preti opasnost da bude protumačena kao istorijski proizvod i zamenjena nečim drugim (napr. umesto religije idolatrija).

Simbol je prevozno sredstvo preko koga bogovi šalju svoje poruke ljudima. Religija je sistem simbola pomoću kojih čovek pridaje značenje i značaj iskustvu stečenom u odnosima prema apsolutnoj i mističnoj moći. Kad religijskim simbolima ništa ne bi odgovaralo u nama, „kad to ne bi bile strune (naše) prirode, u koju se time u nama udara", onda bi to bilo isto kao propoved ribama.[36] Zar u umetničkim delima svake vrste i u svih naroda ne nalazimo iste ili slične motive, situacije, likove itd., što je samo znak da *čovek kao čovek* ima jednu univerzalnu mogućnost i sposobnost da svom iskustvu da univerzalan oblik i značenje. Ako su mitovi različitih naroda u bitnome isti ili slični (dokazano je da je struk-

[36] Hegel, *Rani spisi*, str. 169.

tura svih mitova ista),[37] znači da njihov sadržaj nije stvar čiste igre mašte ili slučajnosti. Sadržaj mitskog iskustva može biti sličan sadržaju mnogih drugih iskustava, ali *značenje* koje se tim iskustvima pridaje u vezi je sa posebnom verskom svrhom. U tome se jasno vide antropološki aspekti vere, a ne samo istorijski, sociološki, kulturološki itd. Ako su svi ljudi isti ili slični s obzirom na neke biološke i antropološke osobine, onda se razlike među njima moraju tražiti u nekim situacionim činiocima.

Svi ljudi su telesna bića, pa nije čudo što na sličan način stvaraju simbole svoga tela: čak i oni koji se nikada nisu čuli ni videli, koji žive na suprotnim stranama ove planete – lutalice. Svi seljaci obrađuju zemlju, pa nije čudo što seljačka društva imaju simbol majke-zemlje i uopšte simbole plodnosti. U svim ljudskim zajednicama sklapa se neki oblik braka, i u svima je zabranjem brak između braće i sestara, kao i bližih krvnih srodnika. Svi ljudi slave neke trenutke svoga ličnog i kolektivnog života, bez obzira na sve razlike u društvenim i istorijskim oblicima: to su za njih trenuci ispunjeni višim značenjem. Uporedna analiza različitih političkih sistema pokazuje i dokazuje da postoje neka zajednička ili slična obeležja, bitna za govor antropologije politike. Organizovan sistem moći i vlasti, ma kakav oblik imao, i ma kako nerazvijen bio, jeste univerzalno obeležje svih društava, bez obzira da li ona imaju državu ili ne: sva društva imaju neki oblik političke organizacije, to jest sposobnost da donose i sprovode neke obavezujuće odluke za sve svoje članove.[38] Na stotine sličnih simbola (napr. nebeske lestve, mostovi, potop, sunce, svetlost itd.) moguće je naći u veoma raznolikim društvenim grupama. Prema tome, ako postoje univerzalne sličnosti, onda postoje i univerzalni sudovi. *Izricanje univerzalnih iskaza pretpostavlja postojanje univerzalnih obeležja.* Ako nema univerzalnih obeležja (napr. pitanja, problema, potreba, želja, mogućnosti, sklonosti, vrednosti itd.), onda su mogući samo relativni iskazi.

Čovek istražuje svet, a u isto vreme teži da od sebe načini središte sveta. Sva naša spoznaja spoljašnjeg sveta u stvari je poduzeta radi spo-

---

[37] Ovim se naročito bavio M. Eliade u svojim radovima: *Patterns in Comparative Religion*, Meridian Books, Cleveland, 1963; *Istorija verovanja i religijskih ideja*, 1-3, Prosveta, Beograd 1991; *Mit i zbilja*, MH, Zagreb 1970. „Može se pretpostaviti da je religija postojala i postoji svuda gde su postojali i postoje ljudi, zato što predstavlja univerzalno sredstvo za zadovoljenje nekih, isto tako univerzalnih, opšteljudskih potreba" (Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, XX vek, Beograd 1997, str. 27).

[38] Uopr. D. Easton, „Political Anthropology", Biennial Review of Anthropology, Stanford University Press, pp. 210-249.

znaje našeg unutrašnjeg sveta, nas samih. Sve istine o čoveku jesu tautologije. Antropologija stavlja čoveka u središte sveta, a ne sunce ili zemlju ili nešto treće. Danas je čovek središte sveta, a ne nikakvo sunce.[39] Kao što je u kopernikanskom obratu sunce zauzelo središnji položaj u svemiru umesto zemlje, tako je u antropološkom obratu čovek zauzeo središnje mesto u svetu umesto boga, koga je ubio. Jedno posve zavisno i grešno biće samo sebe ustoličuje za vladara nad celim svetom. Naravno, misli se na to da je čovek središte sveta u duhovnom, a ne u telesnom smislu reči.

Svaka misao o čoveku jeste traženje čoveka. Ako čovek ne razume sebe, onda ne razume ništa, već samo zbrku u sebi prenosi u spoljašnji svet. Ako čovek daje sebi oblik, to jest ako taj oblik zavisi od njega samoga, onda on može da stremi i prema božanskom obliku ili prema životinjskom liku: ovo drugo uspeva mu bolje nego ono prvo! Zato I. B. Singer ima razloga da upozori: prava istina o čoveku jeste da je odvratan! „Kad udarite njega, zapomaže. Ali ako druge tuku, tada razvija teoriju".

Samo u meri u kojoj su iskustva, misli i delanja ljudi iz različitih društava i kultura slična ili istovetna s našim, mi ih možemo doživeti, razumeti i vrednovati. Tamo gde počinju razlike, gubimo tu mogućnost i počinju nesporazumi i sukobi: gubi se čovečnost kao takva. Kao članovi određenog društva i određene kulture, mi smo sad ovo sad ono, ali je potreban visok stepen apstrakcije da bismo dospeli do naše biti – čoveka kao čoveka. Postoje izvesne konstante u ljudskom životu koje se moraju uzeti u obzir pri analizi svakog društva i kulture, što znači da ih i teorija o čoveku ne sme izgubiti iz vida, ako ne želi da izgubi temeljni sloj ljudske stvarnosti.

U svakom društvu i svakoj kulturi ima takvih pojava koje određuju čoveka kao čoveka: moraju se zadovoljiti biološke potrebe, nužno je proizvoditi i trošiti proizvode (ovde je sakupljačka privreda samo izuzetak od pravila), potrebno je brinuti o vaspitanju i obrazovanju dece, neophodno je rešavati sukobe sa živima i uspostaviti odgovarajuće odnose sa mrtvima, o bolesnima se mora voditi briga, umrle se mora sahraniti ili spaliti, treba se dati neki smisao životu i smrti. Ima pitanja koja su ista za sve ljude: odgovori na ta pitanja su različiti. Ako bi sve osobine bile podložne promenama svake vrste, onda se o čoveku ne bi moglo ni govo-

[39] U nekim kulturama čovek je samo deo celine, nema središnje mesto u svemiru, kao što je to slučaj u zapadnim oblicima duha.

riti i pojam čovek bio bi logički isključen. Mora se, dakle, činiocima promene, kao neka protuteža, suprotstaviti činioce postojanosti čovekovih osobina, mogućnosti, potreba, želja, vrednosti, osećanja, pitanja, iskustava, simbola, ustanova...

Mi ne možemo proveriti iskustvenim putem da je i šta je naš pradavni predak sanjao (kao što možemo proveriti da je ložio vatru i pekao meso), ali ako je bio iste vrste kao i mi, onda sa razlogom *pretpostavljamo* da je sanjao, i da je sadržaj snova bio vezan delom za svakodnevni život, a delom za njegove želje i potrebe koje idu *iznad* običnih dana i noći. Ovaj zaključak osnažujemo navođenjem činjenica da su ljudi svih vremena sanjali i bili svesni razlike između sna i jave, te da su njihovi snovi imali značajan uticaj na njihovu javu: na verovanje, mišljenje i ponašanje. Ako bogovi, duhovi, đavoli, vile, veštice itd. postoje samo u snu, ali ne i na javi, ipak se kaže da oni postoje, a ne da ne postoje. Ako se svi nadiskustveni iskazi ne mogu da provere na iskustven način, onda nema nikakvog osnova da neko uveri nekog drugog da u njih veruje.

Svi ljudi sanjaju, ali različite snove. To da sanjaju, jeste jedna univerzalna antropološka činjenica. To da su im snovi različiti govori o uslovljenosti snova i drugim okolnostima: osobnim, društvenim, kulturnim. Prvi čovek, koji je uneo u javu krpice svoga sna, otvorio ju je za nešto novo. San je značajna pukotina u jednoj zatvorenoj stvarnosti koja svaki san odbacuje kao kugu koja obara s nogu. *San drži otvorenim okno u drukčiji svet*. Nisu li snovi otvorili vrata da se upoznaju neke druge mogućnosti, neki drugi svetovi, pored ovoga što se zove stvarni svet? U snu se povezuju pojave koje su na javi posve udaljene: san sabire u tili čas događaje koji su se na javi desili u različito vreme i na različitim mestima. San organizuje na nov način i po zakonima koji su različiti od zakona koji vladaju opažajnim svetom, pojave koje nikad nisu bile u sličnom poretku. U snu je čovek kadar ne samo da prevaziđe sebe, nego i da dosegne boga. „Ipak, san je čovjeku dao prvi nagovještaj da mu iskustvo seže dalje od onog što oči vide: da postoji jedan nevidljivi svijet, skriven od njegovih osjetila i njegovog iskustva, stvaran poput hrane koju jede, i ruke koju hvata".[40]

Snovi su put koji vodi u moje nesvesno. Jezik sna je moj jedini jezik koji ne služi tome da druge obavesti o meni, već govori o meni na jednisven način, vlastitom simbolikom. E. From, navodeći misao iz *Talmu-*

[40] L. Mumford, *Mit o mašini*, Tehnika i razvoj čovjeka, GZH, Zagreb 1986, str. 57.

da, da je „neprotumačen san kao neotvoreno pismo", ističe da je san poruka koju šaljemo sami sebi, kako bi sebe bolje upoznali.

Kao što svaki čovek sanja – onaj ko misli da ne sanja, u stvari se ne seća svojih snova – tako se svaki čovek nada: nada glasa za neki budući dan! Ona hoće da nešto otkrije tamo gde razum ne može ništa da spozna. Nije to nada u ovo ili ono, nešto određeno, već nada kao takva: neki novi glas u čoveku, kao njegovo ontološko određenje.[41] Nada je vesnik onoga što ćemo jednoga dana možda biti. Ona je putovanje dalje od dosadašnjih granica, koje je ustanovio razum: zove dalje, nagovara, navešta! To nije sadržaj duše, koji još nije sazreo da progovori jasnim pojmovima, već sadržaj za koji pojmovi ostaju nemi. Tek pokoji simbol naglo osvetli te predele duše, kao što munja probode debelu noć. Čovek koji bi živeo bez nade može da se poredi sa čovekom koji bi živeo bez kiseonika. Hegel je, kao filozof istorije, mogao s pravom reći da je religija viša sfera u kojoj se svi sunčaju. Posle njega, filozof nade će da podseti: gde je nada, tu je i vera!

Može se sa velikom verovatnoćom tvrditi da su verski simboli, verovanja i radnje bili za našeg davnog pretka od isto tolikog značaja i značenja koliko i izrada oruđa i oružja, možda čak i više. Ako je čovek *animal symbolicum*, onda je po prirodi određen da stvara i religijske simbole, da učestvuje u njihovom otelovljavanju i deli posledice. Mora da u svakom čoveku ima nešto što se odaziva na simbol. „Jezik univerzalnog simbola zaista je jedini zajednički jezik što ga je razvila ljudska vrsta".[42] „Upravo kao što ne moramo učiti da plačemo kad smo žalosni, da pocrvenimo kad smo ljutiti i upravo kao što te reakcije nisu ograničene ni na jednu posebnu rasu ili grupu ljudi, tako ni simbolički jezik ne treba učiti jer on nije ograničen ni na jedan sloj ljudske vrste. Dokazi za to mogu se naći u činjenici da se simbolički jezik upotrebljen u mitovima i snovima nalazi u svim kulturama".[43]

---

[41] J. Moltman, *Tko ječovjek*, Družba katoličkog apostolata, Zagreb 1982, str. 43.

[42] E. Fromm, *Zaboravljeni jezik*, MH, Zagreb 1970, str. 24.

[43] Op. cit. „Ove krajnje ljudske konstante, „te velike reči koje nas sve straše", dobijaju svakidašnju formu u tako svakidašnjim kontekstima" (K. Gerc, *Tumačenje kultura*, 1, str. 33-34). Čovekova prava priroda je preobražena i postala je „istorijska tamo gde je jednom bila večna i društvena gde je jednom bila metafizička" (K. Gerc, *Tumačenje kultura*, 1, str. 130).

Završne napomene

Antropološka misao je retka misao koja poravnava prirodne, društvene, kulturne itd. razlike, a ističe sličnosti, to jest univerzalne simbole zajedništva. Baš zato što sistematski okrećemo leđa onome što nam je zajedničko i isto, mi se uistinu sve manje razumemo. Možda nešto od gubitka ugleda nauke o čoveku izvire iz potcenjivanja istog i sličnog, i isticanja posebnog i ličnog.

Istorijska istraživanja uglavnom idu u prilog relativizmu, dok *teorijski* radovi češće zagovaraju nadilaženje relativizma: postoje ideje, verovanja i vrednosti koje nisu vezane za isključivo lični, društveni i kulturni kontekst. Ovo se *logički* mora pretpostaviti, ako se hoće *iskustveno* objasniti mogućnosti razumevanja između različitih pojedinaca, društava i kultura. Bez nekog *zajedničkog jezgra*, koga čine sveopšte ideje, verovanja i vrednosti, nije moguć dodir i razumevanje. Sva antropološka istraživanja upućuju na neka bitna i zajednička obeležja: 1) uvek i svuda čovek ne zapaža samo pojave, nego i odnose među njima, 2) on je kadar da svoje iskustvo sa pojavama i saznanje o odnosima među njima očuva i prenese na svoje potomke, 3) on povezuje svoje potrebe, interese i želje sa pojavama, 4) ako ne nalazi gotove pojave, on je kadar da ih zamišlja i stvara, 5) pri tome je sposoban da se sporazumeva sa drugim bićima na jedan od mogućih načina, 6) on je kadar da deluje na pojave, da ih menja i stvara nove, 7) da se pri tome odlučuje za onu mogućnost stvaranja koja je u skladu sa njegovim potrebama i željama, 8) on je sklon da se sa drugima slaže ili spori oko značenja onoga što on čini i što oni čine.[44]

S jedne strane, prednost antropološkog pristupa jest u tome što on upozorava na sveopšte osobine čoveka, a sa druge strane, slabost toga pristupa ogleda se u zanemarivanju (doduše metodološkom) posebnih i pojedinačnih svojstava čoveka, koja nastaju kao posledica promenljivih prirodnih, istorijskih, društvenih i kulturnih okolnosti, koje produbljuju deobe. Valja imati na umu, da u jednom višem i uzvišenom *pojmu čoveka*, sve slučajne, to jest istorijski i kulturno stečene razlike, bivaju ućutkane, da bi pro/govorilo ono *večno ljudsko*. Razlike između ljudi ne leže u njihovoj strukturi, nego u njihovoj kulturi.

---

[44] Opširnu i produbljenu analizu čitalac može naći u navedenoj knjizi Z. Golubović, *Antropologija u personalističkom ključu*, str. 33 i dalje. Takođe u njenoj knjizi *Čovek i njegov svet*, Prosveta, Beograd 1973.

Postoje osnovni oblici mišljenja koji su začuđujuće slični i koji nam omogućavaju da razumemo misli ljudskih bića koje inače deli provalija vekova i udaljenost kontinenata. Čovek je čovek po svojoj zajedničkoj i sveopštoj ljudskosti, a ne samo po raznolikosti i posebnosti. Sličnost svih bića, članova iste ljudske porodice, omogućava razumevanje među njima: kako sreće tako i nesreće, kako života tako i smrti. Svest o svojoj smrti stičemo iskustvom smrti drugoga pred našim očima: tako uviđamo da smo *isti*, to jest smrtni. Ne mari ako su u pitanju stranci ili naši neprijatelji, jer naša duša odmah vidi ljude u njima, ljude iste sudbine.[45] U tako osetljivim pitanjima života i smrti, nije dovoljno da se čovek osloni na vlastito iskustvo, nego mora da pogleda prvog do sebe, ili njegovu kulturu, kako odgovaraju na ova pitanja, pa će se uveriti da svaka kultura daje ponešto različite, ali u dobroj meri i slične odgovore. Ono što jeste ili može biti istinito, dobro, lepo i sveto *za sve ljude*, ono je istinito, dobro, lepo i sveto i za svaki narod i svakog pojedica, ali obrnuto ne važi.

Strah od gubitka svoga ja u velikim (sekundarnim) grupama, odvodi u drugu krajnost: da se precenjuje važnost malih (primarnih) grupa, i gubi smisao za zajednički život *ljudske porodice*. Biti istinski antropolog, znači spoznati koliko su ova plemenska, rodovska, nacionalna, klasna, rasna itd. obeležja slučajna: ona se utapaju u jednom višem pojmu čoveka! Ako se neka ljudska osobina (ideja, verovanje, vrednost itd.) ponavlja kroz sve vekove ljudske povesti, onda je to znak da ona nije slučajna, već nužna osobina vrste čovek. Zajedničke i bitne osobine pripadaju nadi svih ljudi, kao i sama nada. Ova univerzalna nada, na primer, posvedočuje se u vreme velikih svetih ili svetovnih blagdana. Ma koliko kratko trajalo slavlje, u njemu se ostvaruje jedan od onih snova koje obični dani ne poznaju: za trenutak se zaborave, izbrišu ili ukinu sve društvene, političke, moralne, kulturne itd. *razlike*. Svakodnevni poredak nejednakosti poništava se, makar na simboličan način, u korist jednog mogućeg poretka jednakosti svih ljudi, ne samo pred bogom i zakonom.

U moći ljudskog duha da se odvoji od porodičnog, rodovskog, plemenskog, nacionalnog, državnog, klasnog, rasnog itd., to jest od svih ograničenih oblika života, u *ime čovečnosti*, leži nada sveta. Sa pora-

---

[45] Koga zanimaju samo *razlike* među živima, neka se okrene *sličnostima* među mrtvima: uveriće se da su sličnosti ono po čemu smo sudbinski vezani, a razlike ono što nam slučaj dodeli. „Svi su leševi jednaki, jer su leševi" – upozorio je K. G. Jung.

stom društvenih deoba, simboli velike širine i dubine dobijaju ograničena ili uska značenja i postaju sve više subjektivni. Na univerzalnim simbolima počiva mogućnost ljudske zajednice, na posebnim grupe, a na pojedinačnim ličnost.

Žozef de Mestr ističe: „Znam Francuze, Engleze, Nemce, ali ne znam *ljude*". On nije video da su čovečanstvo, nacija i pojedinac samo tri načina na koja ljudska bića organizuju svoj život: oko univerzalnih vrednosti, oko društvenih, i oko ličnih. Mi smo u isto vreme ljudi, građani i ličnosti. Ne može mi se poreći činjenica da pripadam ljudskom rodu time što pripadam jednoj naciji ili sebi. Ali očigledno je da je vera u naciju otklon od vere u čoveka, kao što se sa pojavom nacije sve manje računa sa pojedincem. Sumnjiva je svaka igra u kojoj deo postaje važniji od celine.[46] Monteskje je video dalje i dublje: „Ja sam nužno čovek, a Francuz sam slučajno".

Antropolog je suviše sklon uopštavanju, ali to je način na koji njegova nauka radi: univerzalni iskazi ovde su na ceni, a posebni i pojedinačni ispod cene! On je čovek zadužen za univerzalne istine. Što je nešto ljudskije, to je ono opštije („jer strasti su uvek iste tamo gde ima ljudi i žena"). Zato u jednom čoveku možeš razumeti sve ljude. Samo delimično čovek je po svojoj prirodi (tj. po pojmu) ono što je po svojoj istoriji, društvu i kulturi: ovde je on uvek *delatan i zato ograničen*, ali da ne ostvaruje nešto od svoga pojma (tj. svoje univerzalne prirode), onda to i ne bi bila njegova istorija, društvo i kultura. Ograničenost u delanju postaje udes, a čovek jedino izmiče tom udesu u snu, slutnji, nadi i misli bez granica. Ovde je on biće obdareno slobodom, dok je u delanju nužno uvučen u granice vremena i prostora. Misao kao *opšta* ne može se ostvarivati nego na *poseban* način: delatna misao mora biti ograničena u samom delu! Ekolozi to dobro vide: „Misli globalno, deluj lokalno".

Kad govorim o *pojmu čoveka* (filozofske antropologije), možda nekome izgleda da je to čovek bez osobenosti, da nema ličnog, društvenog i kulturnog korena, da lebdi nad prazninom, bez stvarnog života u prostoru i vremenu, ali se ne vidi da ovaj čovek ima jedan od onih čvrstih oslonaca, koji ne zavise od društvenih i kulturnih okolnosti: oslonac u samome sebi i bogu (teološka antropologija). Ovaj čovek je mudar, i zato ga valja uzeti ozbiljno kad govori: svi smo *jedno*, samo smo razdvojeni na *mnoge*! B. Pekić tačno zapaža: „Čovečanstvo je *jedno telo*, to nikada

[46] Šire o ovome u lepoj i mudroj knjizi C. Todorova, *Mi i drugi*, XX vek, Beograd 1994.

ne zaboravite. Svi smo mi njegovi nerazdvojivi, integralni delići. Svi kao jedan čovek. I svi služimo istoj svrsi".[47]

Ovaj čovek ima u sebi nečeg sveopšteg, ljudskog, bezdomovinskog. On je kao sunce: svima dostupan i sve greje, bez obzira na sve razlike među ljudskim bićima. A mi znamo za pojmove, misli i vrednosti koji su sveopšti: oni nemaju vlasnika i domovine! Iako im se može odrediti poreklo, po *značenju* su svačiji. Naš zapadni pogled na svet, posve razbijen na sitne uvide, dovodi do potpunog zanemarivanja ili čak zaborava celine sveta, iz koje jedino struji ona vezivna snaga bez koje bi se i sam svet raspao. U ovom smislu ne bi bilo loše da se nešto nauči i od istočnjačkih mudraca, koji celinu stavljaju ispred delova i misle holistički. Uz naučni razum vežu se razlike, uz intuitivni um sličnosti. Razvijen *ljudski* duh ujedinjuje obe krajnosti, jer mu obe trebaju. Traženje sličnosti između ljudi, društava i kultura u isto vreme je i traženje razlika među njima. Nema opasnosti da ćemo zanemariti razlike između plemena, naroda, nacija i njihovih kultura ako naglašavamo ono što im je zajedničko ili slično.

Antropolozi šireg obrazovanja dobro vide da je svaki čovek po nečem a) kao svi drugi ljudi (univerzalne osobine), b) kao neki drugi ljudi (osobine grupe kojoj pripada), c) kao nijedan drugi čovek (lične osobine). Pojedinac, društvo i čovečanstvo su *neodvojivi*, ali i *nesvodivi* jedno na drugo. Teološka i filozofska antropologija upoznaju nas sa onim idejama, verovanjima i vrednostima koje nadživljavaju sve društveno-istorijske ne/prilike i postaju shvatljive i prihvatljive za ljude kao ljude, jer sadrže *nadistorijska značenja* i ono *večno ljudsko*. U tim značenjima osluškujemo nadvremene otkucaje ljudske prirode: ljubav, nadu veru...

Socijalna i kulturna antropologija upoznaju nas sa oblicima društvenih odnosa i sistemima ideja, verovanja i vrednosti koje obeležavaju posebna društva i kulture, gde pojedinac stiče svoju društvenu i kulturnu *identifikaciju*. U tim istorijskim odnosima i značenjima osluškujemo otkucaje duha vremena: ponekad se taj *Geistzeit* izražava samo u jednoj sintagmi (napr. feudalno društvo), ili samo u jednoj reči (napr. klasicizam).

[47] B. Pekić, *Atlantida*, II, Znanje, Zagreb 1989, str. 91. Koliko se od ovog shvatanja udaljava stav poznatog antropologa: „Bez obzira na to šta još moderna antropologija zastupa – a čini se da je tu i tamo zastupala skoro sve – ona je odlučna u uverenju da ljudi koji nisu oblikovani prema običajima pojedinih krajeva zapravo ne postoje, nisu nikada postojali i, što je još važnije, ne bi mogli po samoj prirodi stvari ni postojati" (K. Gerc, *Tumačenje kultura*, 1, str. 50). On je još dodao: „Ljudi imaju rođendane, ali čovek nema".

I na kraju, individualna psihologija ili teorija ličnosti pokazuje kako se ona nadistorijska i ova istorijska značenja prelamaju u svesti i podsvesti *jednog čoveka*, koji se po svom iskustvu u nečem razlikuje od svakog drugog čoveka, pa je onda moguć i govor o ličnom identitetu, to jest osećanju identiteta: da se od svih drugih ljudi razlikuješ u nečemu, iako si im u mnogome sličan. Ne postoje dva ista bića, ali ni dva posve različita bića u jednom trenutku poređenja.

Jedno je kako ja vidim sebe, a drugo je kako mene vide drugi: upravo iz susreta moga i njihova viđenja stvara se identitet bliži istini. Stara kineska mudrost veli: „Samo tuđim očima mogu da se vide svoji nedostaci". Prema tome, nešto od vlastite slike o sebi otpadne a nešto od slike drugog o meni ostane – dobije se jedna slika bliža stvarnom stanju stvari. I najličniji identitet sadrži nešto dobijeno iz odnosa sa drugim, bez koga se i ne može steći svest o svome identitetu.

Postojanje antropologije jeste dokaz da još nije izgubljena moć da se čovek sagleda kao celina: ljudska priroda nije još izumrla u svesti filozofa-antropologa! Pobeda posebnog nad opštim je pobeda slomljenih krila: to je na neki zaobilazni način zanemarivanje sveopštih duhovnih vrednosti i ideala. Čovek je čovek uvek i svuda, bez obzira na razlike u vremenu i prostoru: svuda rešava iste probleme i odgovara na iste izazove.[48] Ako se svojstvo grupe izdigne iznad svojstva čoveka kao čoveka, onda je došlo do „ispadanja univerzuma iz čoveka" (N. Berđajev).

---

[48] E. Fink dokazuje kako čovek razumeva sebe u rečima i pojmovima koji su svagda uzeti iz jednog od pet područja postojanja i bivaju preneseni na ostala: smrt, ljubav, rad, vladavina i igra! Ovih pet pojava ne mogu se izvesti ni iz čega drugoga ni svesti na nešto drugo: moraju se razumeti iz samih sebe! (*Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Nolit, Beograd 1984, str. 351).

Dejvid I. Kercer (David I. Kertzer)

MOĆ OBREDA

Petnaestog septembra 1810. godine, kreolski sveštenik Miguel Hidalgo je sazvao svoje parohljane u seosku crkvu i pozvao ih da ustanu protiv ugnjetačke španske kolonijalne vlasti u Meksiku, time ubrzavajući jednu krvavu pobunu. Više od veka i po kasnije, tačno u isto vreme (u 11 sati) i na isti dan (15. septembra) kada je Hidalgo obznanio svoj poziv na ustanak, na balkon Nacionalne palate u Meksiko Sitiju, pokazujući nacionalnu trobojnicu, stupa predsjednik Meksika. Iznad glavnog trga prepunjenog slavljenički raspoloženim građanima, uzvikuje svečane usklike: „Živela nezavisnost! Živeo Hidalgo! Živeo Morales! Živeo Huarez! Živeo Meksiko!". Gromoglasno „Živeo!" iz euforične mase, pozdravlja svaki usklik kao njegov po trgu umnožen odjek. Iskoračujući u stranu, predsednik zvoni zvonima palate, kojima se ubrzo pridružuju i ona sa Nacionalne katedrale. Vatromet osvetljava nebesa, a goruće boje na nebu ocrtavaju lik oca Hidalga, kako pre toliko mnogo godina, u toj mračnoj crkvi, uzvikuje svoje izvorno „Živeo!" [1]

Od nacionalnih partijskih skupova do predsedničkih inauguracija, od saslušanja pred kongresnim odborima pa do grmljavine gomile na fudbalskim stadionima, koja gromoglasno peva nacionalnu himnu, ritual je svuda prisutni deo modernog političkog života. Kroz ritual, politički lideri teže da se izbore za potvrdu svog prava na vladanje, službeni nosioci moći da potvrde svoj autoritet, a revolucionari pokušavaju da stvore nove osnove političke vernosti. Sve ove političke ličnosti, od ustaničkih vođa do zagovornika **statusa quo**, obrede koriste da bi za ljude oko sebe kreirali političku stvarnost. Kroz učestvovanje u obredima, građanin moderne države se poistovećuje sa većim političkim snagama, koje jedino mogu da se vide u simboličkom obliku. Kroz politički ritual stičemo i razumevanje dešavanja u svetu, jer živimo u svetu koji, ako uopšte hoće da se razume, mora krajnje da se pojednostavi.

[1] Evon Z. Vogt and Suzanne Abel, „On political rituals in contemporary Mexico", u: Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff (ed.), *Secular Ritual,* Van Gorcum, Assen, 1977.; Hugh M. Hamill, *The Hidalgo Revolt,* University of Florida Press, Gainesville, 1966.

Pa ipak, samo malo ljudi razume koliko je ritual važan u modernoj politici. Kako se on obično poistovećuje sa religijom i pošto su, po svoj prilici, moderna zapadna društva političke poslove odvojila od religijskog života, u njima se pretpostavlja da ritual ostaje politički značajan samo u manje „razvijenim" društvima.[2]

Ali, da li se industrijsko društvo imalo razlikuje u svojoj sakralizaciji vlasti? Da li je sada politika proizvod racionalnog delovanja birokrata? Da li se o političkoj privrženosti odlučuje analizom troškova i koristi? I da li narod gleda na vođe kao na one koji se suštinski ne razlikuju od njega? U Polineziji se za svetovne vladare mislilo da vode poreklo od bogova i da, kao takvi, zrače **manu**, ili natprirodnu moć. Bivajući tako moćni bili su okruženi mrežom obreda, koji određuju sve njihove odnose sa podanicima.[3] Mada nikakva takva nadprirodna racionalizacija svetovne vlasti danas ne preovlađuje u Sjedinjenim Državama ili drugim industrijskim državama, politički moćnici, kada su pred očima javnosti, još uvek nisu ništa manje okruženi obredima koji određuju njihove međusobne odnose i odnose sa narodom. Kako ističe Šils (Shils), politički ritual su na „loš glas" doveli zapadni intelektualci, odgajani u utilitarističkoj tradiciji.[4] Zaslepljeni svojim racionalističkim modelom političkog sveta, ovi intelektualci ignorišu ritual koji obavija političku akciju i političku vlast.[5]

Na ovim stranama pokušavam da pokažem zašto je ritual tako važan u *svim* političkim sistemima i da ukažem na mnoge načine korišće-

---

[2] Frank E.Reynolds,"Legitimation and rebellion: Thailand's civic religion and the student uprising of October", u: Bardwell L. Smith (ed), *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma,* ANIMA Books, Chambersburg, Penn., 1978., str 134

[3] Edward Norbeck, „A sanction for autority: Etiquette", u: Raymond D. Fogelson and Richard N. Adams (eds), *The Anthropology of Power,* Academic, New York, 1977; Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities,* Unversity of Michigan Press, Ann Arbor, 1981. O politici i svetosti videti takođe: Albert J. Bergesen, „Political witch hunts: The sacred and the subversive in cross-national perspective, *American Sociological Review,* 42/ 1977, str. 221.

[4] Edward Shils, „Ritul and crisis", *Philospphical Transactions of Royal Society,* series B, 251/1966., str. 447.

[5] Najistaknutiji antropološki pobornik ideje o važnosti rituala u političkim sistemima je Ejbner Koen (Abner Cohen, *Two-Dimensional Man,* University of California Press, Berkeley,1974. i *The Politics of Elite Culture,* University of California Press, Berkeley, 1981.) Politički pisac Mekenzi (W. J. M. Mackenzie, *Politics and Social Science,* Penguin, Baltimor, 1967., str. 290) izjavljuje: „Ideja da se neko u zapadnom svetu treba latiti političkih rituala izgleda sasvim očiglednom, pa ipak (do sada) nema ništa od toga." Mada postoji pregršt pokušaja da se istraže moderni politički obredi na Zapadu, do danas nije napravljen veliki napredak u smeštanju svega toga u veće okvire.

nja rituala u politici. Čineći to raspravljam protiv opšteprihvaćenog gledišta da politički ritual samo služi da podupre **status quo**. Za politiku je ritual je mnogo važniji od toga. Istina, kraljevi koriste ritual da podrže svoj autoritet, ali i revolucionari se služe ritualom da svrgnu kraljeve. Politička elita upotrebljava ritual da bi legitimisala svoju vlast, ali pobunjenici uzvraćaju obredima delegitimizacije. Ritual može biti od životne važnosti za reakciju, ali je takođe i životna krv revolucije.

Politika, simbolika i ritual

Politika se izražava kroz simbole. Vrlo malo političkog uključuje korišćenje neposredne sile i, mada su materijalna sredstva osnovna za politički proces, čak se i njihova raspodela i korišćenje uveliko oblikuju simboličkim sredstvima. Otud je za razumevanje političkog procesa nužno shvatiti kako simboli ulaze u politiku, kako politički delatnici svesno i nesvesno manipulišu simbolima i kako se ova simbolička strana odnosi prema materijalnoj osnovi političke moći.[6]

Simbolika je na više načina uključena u politiku. Na ovim stranama se usredsređujem samo na jedan od njih, na ritual. Javno mnenje je, zadugo, antropologe povezivalo sa traganjem za neobičnim ritualima i tobože nelogičnim ponašanjem. Moj cilj, međutim, nije da iskopavam ono egzotično, već da izazovem neke udobne pretpostavke o osnovama naših sopstvenih političkih sistema. Mada su mnogi politički posmatrači u Sjedinjenim Državama i drugim industrijskim zemljama primetili ritualno ponašanje u vezi sa politikom, malo ih je to ikada uzelo ozbiljno. Oni su ritual videli samo kao puki ukras za mnogo važnije, „stvarne" političke aktivnosti. Ali je ritual, ustvari, sastavni deo politike u modernim industrijskim društvima i teško je zamisliti kako bi i jedan politički sistem mogao bez njega.

Sveprisutnost političkog rituala se odražava u svim oblicima političkih sistema, koji se pojavljuju na ovim stranicama. Ukazujem na slučajeve malih nepismenih društava Afrike, Azije, Okeanije i Amerike, ali

[6] Ovde sledim Gircovo šire korišćenje pojma simbola (Clifford Geertz, „Religion as a cultural system", u: Michael Banton, (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London,1966., str 5.). Po tom stanovištu, neki simbol se odnosi na „bilo koji predmet, čin, događaj, svojstvo ili odnos koji služe kao sredstvo za neko shvatanje", a samo shvatanje tvori značenje simbola.

imajući u vidu moju glavnu temu, poklanjam posebnu pažnju na upotrebu rituala u politici modernih društava Evrope i Severne Amerike. Pored pokušaja da obezbedim globalno viđenje, prikazujući društva širom svijeta, takođe prekopavam istorijske spise, da bih istražio kako su se rituali politički upotrebljavali u društvima u prošlosti. Iz svega ovoga nastaje opšti obrazac, nasleđe od koga moderna birokratska društva nisu izuzetak.

Moć simbola

Pošto moje obrazloženje leži na važnosti simbolike u politici, smisleno je početi sa nekim opštim zapažanjima o ulozi simbola u ljudskim društvima i životima ljudi. Tarmen Ernold (Thurman Arnold), duhoviti pravni pisac, koji je živeo pre pola veka, primetio je da su sva ljudska ponašanja i institucionalna delovanja simbolička. Ernold se usudio da dirne u opšte shvatanje da se ljudi u modernim društvima ponašaju na pragmatičan, ciljno orjentisan način. Nasuprot tome on je izjavio: „Društvo je uopšte više zainteresovano da stoji po strani i posmatra samoga sebe u paradi niza različitih uniformi, nego kroz praktične ciljeve." Naučnici, prekorevao je Ernold, ne mogu da podnesu ideju da na ljude više utiču simbolički oblici, nego utilitaristički proračuni. Kao posledica toga, „glavni interes intelektualaca je da dokažu da je takvo iracionalno ponašanje svojstveno racionalnom – ili drugačije, proizvod nekog oblika grupnog greha."[7]

Ali, dopustite mi da se ovde malo vratim i počnem sa razmatranjem odnosa pojedinca prema njegovoj, ili njenoj, kulturi. Ljudska stvarnost nije od rođenja određena fizičkim svetom, već je pojedinci oblikuju iz kulture u kojoj su rođeni i iskustava koje poseduju, iskustava koja ih dovode u dodir sa drugim ljudima i različitim domenima prirode. Spoljni svet suočava svakog pojedinca sa beskonačnim brojem nadražaja, pa ipak, niko ne može sa svima njima da se suoči. Moramo biti selektivni u svojim zapažanjima, a oni izabrani aspekti sveta moraju dalje da se svedu i preurede u vidu nekog sistema pojednostavljenja (ili kategorizacije), koji nam dopušta da ih osmislimo. Ovaj poredak uveliko obezbjeđuje sistem simbola koje učimo kao članovi naše kulture, sistem koji dopušta i društveno stvaralaštvo i individualnu jedinstvenost.

---

[7] Thurmon W. Arnold, *The Symbols of Government*, Yale University Press, New Haven,1935., str.17.

Takvi simbolički sistemi obezbjeđuju „štit od terora".[8] Oni su doista osnovna sredstva, uz čiju pomoć pridajemo značenje svetu oko nas. Dopuštaju nam da tumačimo ono šta vidimo i, ustvari, šta jesmo. Možda najupadljivija strana ovog simboličkog procesa jeste njegovo svojstvo da nešto uzima zdravo za gotovo.[9] Ljudi nisu svesni da oni sami opskrbljuju svet sa sopstvenim, simbolički stvorenim, viđenjem stvarnosti. Naprotiv, vjeruju da im se svet prosto prikazuje u obliku u kome je opažen. Ovo može biti naivno, ali je ipak neophodno. Mi ne bismo mogli ustati ujutro iz kreveta kad se ne bismo priklonili ovakvom pogledu, jer kad bi smo u potpunosti shvatili stepen u kome su naši pojmovi o stvarnosti proizvod veštački stvorenog simboličkog sistema, to bi bilo, kako je istakla Kinit Berk (Kenneth Burke), „kao zurenje iznad ivice stvari u konačni bezdan".[10]

Kroz simbole se suočavamo sa iskustvenom zbrkom koja nas okružuje i stvara poredak. Objektivizujući naše simboličke kategorije, pre nego da ih prepoznajemo kao proizvode ljudskog stvaranja, vidimo ih nekako kao proizvode prirode, kao stvari koje naprosto opažamo i prepoznajemo. Doista, i razlika koju pravimo između objektivnog i subjektivnog sveta, sama po sebi je proizvod ljudski stvorenih simbola, koji dele svet činjenica od sveta mišljenja.[11]

To što ljudi opažaju svet kroz simbolička sočiva ne znači da su narodi ili kulture slobodni da stvore bilo kakav sistem simbola koji se može zamisliti, ili da su sve takve tvorevine jednako održive u materijalnom svetu. Postoji trajno međuodnošenje između načina na koje ljudi imaju posla sa fizičkim i društvenim svetom i stvarnih obrisa tog sveta. Kada su simbolički sistemi u neskladu sa tvrdoglavim fizičkim i društvenim silama, uvek postoji mogućnost za promenu u simboličkom sistemu. Štaviše, simboli jednostavno ne nastaju spontano, niti je trajni proces redefinisanja simboličkog sveta stvar slučaja. Oboje su uveliko pod uticajem raspodele sredstava koja su pri ruci u tom društvu i odnosa koji postoje

[8] John Berger, „The nature of mass demonstrations", *New Society,* br. 295, od 23. maj 1967., str. 22.

[9] *Isto,* str. 24.

[10] Kenneth Burke, *Language as Symbolic Action,* University of California Press, Berkeley, 1966., str 5.

[11] Ernst Cassirer, *The Myth of the State,* Yale University Press, New Haven, 1946. (Ernst Kasirer, *Mit o državi,* (prev. Olga Šafarik), Nolit, Beograd, 1972; Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis,* Routledge and Kegan Paul, London, 1973.

sa drugim društvima. Mada simboli pružaju ljudima način razumevanja sveta, ljudi su ti koji proizvode nove simbole i menjaju stare.

Simbolika u politici

Tomas Karlajl (Thomas Carlyle) nas u jednom šaljivom odlomku poziva da zamislimo neki raskošni slavljenički skup u Britaniji, pun vojvoda, pukovnika, generala i drugih osoba visokog statusa. Zamislimo, kaže on, da pokretom čarobnog štapića njihova odeća nestane i budu ostavljeni potpuno nagi. Šta bi se desilo sa dostojanstvom skupa? Težeći suštini, Karlajl pita: „Postoji li čovek koji može da zamisli obnaženog Vojvodu od Vindlstroa (Windlestraw) koji se obraća nagom Domu lordova? Mašta, kao šokirana smrdljivim vazduhom, uzmiče nazad i neće da sledi tu sliku." Karlajlova odeća je samo jedan primer kako svi predmeti funkcionišu u ljudskom društvu, jer svi oni deluju kao simboli, opremljeni posebnim značenjima. Reći da je neka osoba zaogrnuta autoritetom nešto je više od metafore.[12]

Kroz simbole prepoznajemo ko je moćan a ko slab, a kroz manipulaciju simbolima moćni pojačavaju svoj autoritet. Pa ipak, slabiji takođe može da pokuša da obuče novu odeću i strgne odeću sa moćnog. Keslerovim (Kessler) rečima: „Simbolika nije preostala dimenzija navodne stvarne politike, još manje je nebitni zaklon s kojim su stvarni ciljevi ukalupljeni u bledi i pasivni oblik. Simbolika je stvarna politika, iskazana na poseban i često najmoćniji način."[13] Politička stvarnost se dobrim delom, kao što su mnogi kandidati za političke funkcije i sami primetili, stvara kroz simbolička značenja. Stvaranje nekog simbola, ili mnogo češće, poistovećivanje sa popularnim simbolom, može biti moćno sredstvo zadobijanja i zadržavanja vlasti, jer oznaka vlasti je konstruisanje stvarnosti.[14]

Neki politički posmatrači idu tako daleko da kažu da ljudi žive u „svetu snova", u svetu „zabluda". Oni „stvarni" svet suprotstavljaju ovom fantomskom području simbola. U uzbudljivom odlomku pisanom u senci Hitlerovih priprema za rat, Maks (Max) Lerner, užasnut ulagujućom

---

[12] Thomas Carlyle, *Sartor Resartus, On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History,* J. M. Dent, London, 1908., str. 45-46 i 54.

[13] Clive S.Kessler, *Islam and Politics in a Malay State,* Cornell University Press, Ithaca,1978., str. 244-245.

[14] H. L. Nieburg, *Culture Storm: Politics and the Ritual Order,* St. Martin's, New York,1973., str. 54.

odanošću koju je Firer izazvao, upozorio je da dok moć diktatora dolazi od „simbola kojima manipuliše, simboli povratno zavise od celog skupa asocijacija koje uključuju." I zaključio: „Moć ovih simbola je ogromna. Ljudi poseduju misli, ali simboli poseduju ljude."[15] Ipak, upravo kako je Hitlerova vešta manipulacija simbolima navela nemački narod na rat, tako su Čerčil (Churchill), Ruzvelt (Roosevelt) i ostali, da bi pokrenuli otpor, takođe moćno oblikovali sasvim drugačiji skup simbola.[16]

Moderni ratovi zavise od osjećanja nacionalne odanosti, ali izvan simbola kroz koje je zamišljena, sama po sebi nacija nema jasno postojanje. Kao što Volzer (Walzer) kaže: „Država je nevidljiva; mora biti personifikovana pre nego što se može videti, simbolizovana pre nego što se može voleti, zamišljena pre nego što se može pojmiti."[17] Ljudi prihvataju „veliku fikciju" da je svet podeljen na utvrđen broj uzajamno isključivih nacija. Oni vide ove jedinice kao deo prirode stvari i pretpostavljaju neku prošlost u kojoj nacije stvarno nisu postojale. Ova simbolička zamisao sveta navodi ljude da veruju da svako „ima" neku nacionalnu pripadnost, u istom smislu kao što svako ima pol. U ovom svetlu je Benedikt (Benedict) Anderson odredio naciju kao „zamišljenu političku zajednicu". Daleko od toga da bude ukras stvarnosti, to jest nacije, simbolika je sam materijal od koga su nacije napravljene.[18]

Simboli podstiču društveno delovanje i određuju pojedinčev osećaj samoga sebe. Oni takođe ljude opskrbljuju sredstvima za razumevanje političkog procesa, koji im se uveliko predstavlja u simboličkom obliku. Kada Amerikanci formiraju svoje mišljenje o delovanju predsednika ili Kongresa, oni to čine uglavnom kroz simbole kojima ovi nosioci funkcija rukuju u vezi sa svojim ličnim stvarnim iskustvima, koja se i sama, dobrim delom, opažaju kroz simbolički filter. Iz ovog razloga jedan posmatrač američke funkcije predsednika je zaključio da je „politika prvenstveno veština razumevanja simbola koji u društvu stvarno deluju i

---

[15] Max Lerner, *Ideas for the Ice Age*, Viking, New York, 1941., str. 235.

[16] Hugh D. Duncan, *Communication and the Social Order*, Bedminster Press, New York,1962., str. 245 i 246.

[17] Michael Walzer, „On the role of symbolism in political thought", *Political Science Quarterly*, br. 82/1967., str 194.

[18] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London,1983., str 14-15. Ideja da političkim zajednicama upravljaju „velike fikcije" je Gircova (Clifford Geertz, „Centers, kings, and charisma: Reflections on the symbolics of power", u: Joseph Ben-David and Terry N. Clark, (eds.), *Culture and its Creators*, University of Chicago Press, Chicago, 1977.). Za raspravu o tome videti: Sean Wilentz, „Introduction", u: Sean Wilentz, (ed.), *Rites of Power*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985.

učenja kako da budu izvor daljeg delovanja ... To je veština upravljanja narodom, a ne razumom." Birajući predsednika, biramo „glavnog tvorca simbol / u zemlji."[19]

Snaga odanosti ljudi političkim simbolima bila je sasvim očigledna u Ohaju (Ohio) za vreme zapaljenosti patriotskim žarom, koji je usledio nakon zarobljavanja osoblja američke ambasade u Iranu. Kada je radnicima na gradilištu naloženo da uklone nalepnice američke zastave sa njihovih zaštitnih kaciga, oni su to nepokolebljivo odbili. Kako je jedan od njih objasnio: „kaciga govori ko si ... " – i, naravno, to čine i minijaturne zvezdice i trake" [20] (koji čine američku zastavu – prim. prevodioca). Kao što ovaj primer nacionalne odanosti pokazuje, moderna politika zavisi od sklonosti ljudi da postvaruju političke ustanove. Takve stvari kao što su „vlada", „stranka" ili „država", ne posmatraju se kao simboličke tvorevine. Pre se o njima misli kao o predmetima, koji postoje nezavisno od ljudi i njihovog simboličkog sveta. Deca lakše shvataju pojam vlasti kad se veže za ličnost predsednika (ili nastavnika) nego za kolektivitet kao što je Kongres. Slično tome, odrasli koriste metaforu „tela" da bi stvorili predstavu Kongresa, koja im dopušta da šaroliku grupu ljudi tretiraju kao jedinstvenu stvar.

Možda se ovo može učiniti jasnijim ako se ispriča priča o Indijancu koji je došao da vidi „vladu" u Otavi (Ottawa). On se osetio uveliko osujećenim dok su ga vodili od jednog do drugog ureda, gde je, jednog za drugim, susretao ljude odgovorne za vladine poslove, pa ipak se nikada ne susrevši sa samom „vladom", koja je, po njegovom mišljenju, uspela da obavi dobar posao čineći sama sebe skrivenom.[21]

---

[19] Micheal Novak, *Choosing our King: Powerful Symbols in Presidential Politics,* Macmillan, New York, 1974., str. 23.; up. i Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors,* Cornell University Press, Ithaca,1974., str 55.

[20] Milton B. Singer, „Emblems of identity: A semiotic exploration", u: Jacques Maquet, (ed.), *On Symbols in Anthropology,* Undena, Malibu, California, 1982., str 76.

[21] Ovu priču preuzima: Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities,* University of Michigan Press, Ann Arbor, 1981., str 70., navodeći jednu raniju verziju kod Levi-Strosa (Claud L,vi-Strauss, *The Savage Mind,* University of Chicago Press, Chicago, 1966., str. 239n /Klod Levi-Stos, *Divlja misao,* Nolit, Beograd, 1966, napomena na str. 277) i Redklif-Brauna (A. R. Radcliffe-Brown, „Preface", u: Meyer Rortes and E. E. Evans-Pritchard, (eds.), *African Political Systems,* Oxford University Press, London,1940., str. xxiii), takođe baca svetlo na problem postvarenja u politici, pišući da „Nema tako nečeg kao što je moć države; postoje u tvari samo moći pojedinaca – kraljeva, predsednika vlada, magistrata, policajaca, partijskih šefova i glasača." O razvitku političkih shvatanja kod dece, videti: Richard G. Niemi, „Political socialization", u: Jeanne N. Knutson, (ed.), *Hendbook of Political Psychology,* Jossey-Bass, San Francisco, 1973. str. 121-122.

Mnogi od najmoćnijih političkih simbola za ljude imaju opipljivo svojstvo, olakšavajući im da pojmove tretiraju kao stvari. Ovo je očigledno u metaforama koje pomažu definisanju političkog sveta. Za brojne Amerikance duž Evrope se prostire neka „gvozdena zavesa", odvajajući one s druge strane od „slobodnog sveta". Slično tome, zastava nije prosto ukrašeno parče tkanine, već otelovljenje nacije. Doista, nacija se određuje isto toliko zastavom koliko i zastava nacijom.

Savremene teorijske rasprave o politici, sa par važnih izuzetaka, malo pažnje poklanjaju ulozi simbola u političkom procesu.[22] U mnogima od njih se politika prikazuje kao uzimanje i davanje, u kome ljudi jednostavno slede svoje materijalne interese. Ovi materijalni interesi se često smatraju samorazumljivim. Druge, pak, ljude posmatraju kao potrošače na tržištu javnosti ili kao prazne ploče tako socijalizovane da ponavljaju politička gledišta svojih roditelja, komšija ili ljudi istog društvenog okruženja.

Odsustvo sistematskih rasprava o simboličkoj strani politike u savremenim zapadnim društvima besumnje dolazi i zbog poteškoće sa kojom se suočavaju svi ljudi ispitujući sopstvene simboličke sisteme. Pošto svet opažaju kroz simbolička sočiva, ljudima je teško da budu svesni upravo onoga što ovi simboli sadrže i toga kakav uticaj imaju.[23]

Nerazvijenost istraživanja simboličke strane moderne politike dolazi i iz naglašavanja empirijskih metoda u modernoj društvenoj nauci. Simboli ne mogu na zadovoljavajući način da se istražuju preko kvantitativnih svojstava, niti kroz upitnike ili izborne analize. Naglašavajući takve metode, analitičari su skloni pretpostavci da one strane politike koje ne mogu lako da se kvantifikuju, mora da su nevažne. Da bi izašle iz ovog kretanja u krug, empirijske studije, koje su njegov proizvod, još

---

[22] Izuzeci uključuju Marej Idlmen (Murray Edelman, *The Symbolic Uses of Politics,* University of Illinois Press, Urbana, 1964.) i neke na koje su najviše uticala njegova dela, poput Beneta (Lance W. Bennett, „Myth, ritual and political control", *Journal of Communication, br.* 30/1980). Uz to, malo je političkih naučnika, među kojima Aronov (Myron J. Aronoff, „Ideology and interest: The dialectics of politics", u: Myron J. Aronoff (ed.), *Ideology and Politics, Political Anthropology,* Transaction, New Brunswick, New Jersey, 1980) i Lejtin (David Laitin, *Hegemony and Culture,* University of Chicago Press, Chicago, 1986), na koje su direktno uticala simbolička istraživanja u antropologiji. Međutim, ovaj pravac mišljenja je ostao van glavne struje i u političkoj nauci i u političkoj sociologiji, kao što primećuju oni koji se njima bave. Kako kaže Lejtin: „Sistematsko istraživanje politike i kulture zamire."

[23] Abner Cohen, *Two-Dimensional Man,* University of California Press, Berkeley, 1974. str. 8; i „Political symbolism", *Annual review of Antropogy,* br. 8/1979. str. 87).

više podstiču gledišta da je moderna politika određena racionalnim delovanjem.[24] Kliford Girc (Clifford Geertz) ukazuje na neke pukotine u ovom pristupu:

> Glavne greške teorije interesa su u tome što je njena psihologija isuviše bleda, a njena sociologija previše mišićava. U nedostatku razvijene analize motivacije, ona je stalno bila naterana da se koleba između uskog i površnog utilitarizma – koji ljude vidi terane racionalnim proračunom svojih svesno prepoznatih ličnih prednosti – i šireg, ali ništa manje površnog, istoricizma – koji proračunatu nejasnoću ljudskih ideja prikazuje nekakvim „odražavanjem", „izražavanjem", „odgovaranjem na", „proizilaženjem iz" ili „uslovljenošću" njihovih društvenih delovanja.[25]

Ukratko, ljudi nisu samo tvorci materijalnih dobara, već su i proizvođači simbola i njihovi korisnici. Ljudi imaju nepostojanu naviku dobrovoljnog, čak radosnog, umiranja za stvari koje su suprotne njihovim materijalnim interesima, dok se bučno suprotstavljaju grupama koje se za njih zalažu. Simboli su ti kroz koje ljudi daju značenja svojim životima. Puno razumevanje političke odanosti i političkog delovanja vrti se oko ove činjenice.[26]

Tvrditi, u zapadnim društvima, da simbolika i ritual imaju važnu ulogu u političkom procesu, znači udariti šamar mnogo prihvaćenijoj mudrosti. Pa ipak, daleko od toga da tvrdim da što je društvo složenije da i politika postaje manje prekrivena ljušturom simbola i mita, sugerišem da se može dokazati da je tačno upravo suprotno. Živeći u društvu koje se prostire mnogo dalje od našeg neposrednog opažanja, prema većoj političkoj zajednici možemo da se odnosimo samo kroz apstraktna simbolička sredstva. Nama doista upravljaju nosioci vlasti koji se nikada ne pokazuju izuzev u visoko simboličkim predstavama. A koja politička sredina bi mogla više da počiva na simbolici od one u kojoj naša odluka da li ćemo nekoga potapšati po ramenu ili mu pucati u leđa zavisi od boje uniforme koju nosi? Majkl Volzer (Michael Walzer) primećuje da se, sa rastućom veličinom države i bujanjem birokratije, politika „iz

[24] Koen je, takođe, ovo istakao (Abner Cohen, *Two-Dimensional Man,* nav. izdanje, str. 7). Ne bih da ostavim utisak da kvantitativna istraživanja nemaju nikakvog mesta u političkim naukama, jer su sigurno od velike vrednosti kod bavljenja izvesnim problemima.

[25] Clifford Geertz, „Ideology as a cultural system", u: David E. Apter, (ed.), *Ideology and Discontent,* Free Press, New York, 1964, str. 53.

[26] Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors,* nav. izd., str.140-141.

konkretne delatnosti, pretvara u ono što je Marks (Marx) jednom nazvao 'uobraziljom svakodnevnog života'."[27]

Definisanje rituala

Pre nego što ispitam ulogu rituala u politici treba da pojasnim šta „ritual" znači. Ovde se držim srednjeg puta između preterano uske definicije, koja bi ritual ograničila na religijsku oblast i postovetila ga sa nadprirodnim, i suviše široke definicije, koja ritualom imenuje svako tipizirano ljudsko postupanje. Naravno, određujući ritual ne pokušavam otkriti šta ritual „stvarno" jeste, jer to nije nikakva suština koja se treba otkriti. Pre da je ritual analitički pojam, koji nam pomaže da se snađemo u zbrci ljudskog iskustva i njegovom smeštanju u jedan jedinstven okvir. Otud, nema ispravne, niti pogrešne definicije rituala, postoji samo ona koja nam manje ili više pomaže u razumevanju sveta u kome živimo. Način na koji koristim ovaj izraz, izražava moj cilj da bacim više svetla na način na koji simbolički procesi ulaze u politiku i na pitanje zašto su oni važni.

Antropolozi su, do pre jednog pokolenja, ritual tipično određivali kao kulturno standardizovano, po svom karakteru, u osnovi, simboličko postupanje, koje se ponavlja, ima za cilj uticaj na ljudske poslove (ili bar omogućavanja ljudima da bolje razumeju svoje mesto u svetu) i uključuje nadprirodno područje.[28] Dirkem (Durkheim) je ponudio najuticajniji rani društvenonaučni pogled na ritual, dovodeći ga u vezu sa religioznim praksama, koje, kako je verovao, dele svet u dve klase: sakralnu i

---

[27] Michael Walzer,"Politics in the welfare state", *Dissent,* br.15/1968., str.36.; Može izgledati iznenađujuće navođenje Marksa u vezi sa napadom na materijalistički pristup istraživanju politike, ali tu nema nikakvog protivrečja. Na neki način, kao što primeđuje Koen, istraživanje političkih simbola je „u suštini dete marksizma, jer je Marks bio onaj koji je započeo sistematsku analizu kulture s obzirom na strukturu moći." (Abner Cohen, „Political symbolism", nav. izvor, str. 11.) Ovde su takođe zanimljivi Gramšijevi (Gramsci) pokušaji da stvori istančaniju marksističku analizu odnosa ideološke i materijalne osnove političke moći. (Videti: Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks,* Lawrence and Wishart, London, 1971), a za komentar njegovog poznatog koncepta hegemonije up. Carl Boggs, *Gramsci's Marxism,* Pluto Press, London, 1976; David I. Kertzer, „Gramsci's concept of hegemony: The Italian Church-Communist struggle", *Dialectical Antropology,* br.4/1979; Richard G. Fox, *Lions of the Punjab: Culture in the Making,* Universaty of California Press, Berkeley, 1985. i David Laitin *Hegemony and Culture,* nav. izd.)

[28] Videti, na primer, Raymond Firth, *Elements of Social Organization,* Watts, London, 1951.

profanu. Obredi su, tvrdio je, „pravila ponašanja koja propisuju kako čovek treba da se vlada u prisustvu ovih svetih predmeta."[29]

Mada Dirkemovo viđenje na prvi pogled izgleda kao da spaja ritualno ponašanje sa nadprirodnim područjem, bliže razmatranje nas navodi na drugačiji zaključak. Za Dirkema je obožavanje simboličko sredstvo, kojim ljudi obogotvoruju sopstveno društvo, sopstvenu međuzavisnost. Na taj način se sakralno ili sveto, u krajnoj liniji, ne odnosi na neku nadprirodnu suštinu, već na emocionalno izazvanu međuzavisnost ljudi, njihove društvene aranžmane. Dakle, ono što je važno u vezi sa ritualima nije to da se bave nadprirodnim bićima, već da obezbeđuju moćan način na koji može da se izrazi društvena međuzavisnost ljudi.

Sledim ovaj pravac definisanja rituala kao simboličkog ponašanja, to jest društveno standardizovanog ponašanja koje se ponavlja.[30] Ovo je, ustvari, način na koji mnogi antropolozi danas koriste ovaj pojam.[31] Na tom putu, neki su na mukama da naprave razliku između verskih i svetovnih rituala.[32] Ja, međutim, mislim da je takva razlika više smetnja, nego pomoć za razumevanje važnosti rituala u političkom životu. Otud, izraz *ritual* koristim u opštijem smislu.[33]

---

[29] Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life,* Free Press, Glencoe, 1915., str. 37. i 41. (Emil DIrkem, *Ementarni oblici religijskog života,* /prev. Aljoša Mimica/, Prosveta, Beograd, 1968, str. 35 i 38.)

[30] Kao jednog od ranijih antropologa koji nije pojam rituala ograničio na delovanje koje podrazumeva religijske pojave, već se usredsredio na formalizovanu, repetitivnu prirodu rituala, treba pomenuti Nejdela (S.F. Nadel, *Nupe Religion,* Routledge and Kegan Paul, London, 1954, str. 99).

[31] Ritual se, takođe, može posmatrati kao svojstvo određenog socijalnog ponašanja, koje se javlja tamo gde je prisutan znatan simbolički elemenat. U ovom viđenju, postupanja se ne klasifikuju kao ritualna ili ne, već se ispituju obe, i ritualna i neritualna strana, određenog ljudskog delovanja (Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma,* Beacon, Boston, 1954, str. 12-13). Videti i: Roberto Da Matta, „Constraint and license: A preliminary study of two Brazilian national rituals", u: Sally F. Moore and G. Myerhoff, (eds.), *Secular Ritual,* Van Gorcum, Amsterdam, 1977., str. 256-257.

[32] Tako Glakmen pravi razliku između „ritualnog' i „ceremonijalnog" (Max Gluckman, *Politics, Law and Ritual In Tribal Society,* Blackwell, Oxford, 1965, str. 251). Za slično razlikovanje videti: Christopher A. Binns, „The changing face of power: Revolution and accommodation in the development of Soviet ceremonial system, part one," *Man,* br. 14/1980, str. 586. Upućujući na Glakmenovo razlikovanje, Aronov pojašnjava svoje korišćenje rituala kao sredstva analize Izraelske politike, posebno navodeći da „kada govori/m/ o ritualu u modernom političkom kontekstu, /ja/ upućuje/m/ na sekularnu, ritualu sličnu aktivnost, u kojoj nema mističnih pojmova." (Myron Aronoff, „Ritual and consensual power relations: The Israel Labor party", u: S. Lee Seaton and Henri J. M. Claessen, (eds.), *Political Anthropology, The State of the Art,* Mouton, The Hague, 1979., str. 277-78.)

[33] Dalja rasprava o nekim od ovih problema definisanja mogu se naći u: Margaret Mead, „Ritual and social crisis", u: James D Shaughnessy,(ed.), *The Roots of Ritual,* Eardmans, Grand

Svojstva rituala

Ritualno delovanje ima formalno svojstvo. Ono sledi visoko strukturirane, standardizovane nizove i često se odvija na izvesnim mestima i u određeno vreme, koji sami nose neko posebno simboličko značenje.[34] Ritualno delovanje se ponavlja, često i previše, ali upravo to ga čini važnim sredstvom kanalisanja osećanja, upravljanja saznanjem i organizovanja društvenih grupa.[35]

Odredio sam ritual kao delovanje uhvaćeno u mrežu simbola. Standardizovano postupanje koje se ponavlja, ali kome nedostaje takva simbolizacija, primer je navike ili običaja, a ne rituala.[36] Simbolizovanje daje delovanju mnogo važnije značenje. Kroz ritual se stiču, pojačavaju i, na kraju, i menjaju verovanja o svetu. Kako je ro Kasirer (Cassirer) izrazio: „Priroda ne dopušta ništa bez ceremonija". Ritualno ponašanje

---

Rapids, Michigan, 1973., str. 87-88.; Nancy D. Munn, „Symbolism in ritual contex: Aspects of symbolic action", u: John J. Honigmann, (ed.), *Handbook of social and Cultural Anthropology,* Rand McNally, Chicago, 1973., str. 580.; Steven Lukes, „Political ritual and social integration", *Sociology, br. 9/1975., str. 290.;* Jack Goody, „Against 'ritual': Loosely structured thoughts on a loosely defined topic", u: Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, (eds.), *Secular Ritual,* Van Gorcum, Assen, 1977., str. 25-35.; Roy A. Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion,* North Atlantic Books, Richomond, California, 1979., str. 174-77.; Ioan Lewis, „Introduction", u: Ioan M. Lewis, (ed.), *Symbols and Sentiments,* Academic, London, 1977.; Christel Lane, *The Rites of Rulers,* Cambridge University Press, Cambridge, 1981.; i Sidel Silverman, „RItes of inequality: Stratification and symbol on in central Italy", u: Gerald D. Berreman, (ed.), *Social Inequality: Comparative and Development Approaches,* Academic, New York, 1981., str 164.

[34] O političkom značenju prostornih simbola videti: Hilda Kuper,"The language of sites in the politics of space", *American Anthropologyst,* br. 74/1972, str. 420-421. Valjan uvid u ovaj proces može se naći u Trikslerovoj analizi sakralizacije gradske skupštine u renesansnoj Firenci. (Richard Trexler, „Ritual Behavior in Renaissance Florence: The setting", *Medievalia et Humanistica,* br. 4/1973, str. 126-127).

[35] Edmund Leach, „Ritualization in man in relation to conceptual and social development", *Philosophical Transactions of the Royal Society,* series B, 251/1966, str.404.; Roy Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion,* nav. izd. str. 175-76.

[36] Na ovo ukazuje Majerhofova (Barbara Myerhoff, „We don't wrap herring in a printed page: Fusion, fictions and continuity in secular ritual", u: Sally E. Moore and Barbara G. Myerhoff, (eds.), *Secular Ritual,* nav. izdanje, str. 200). Sa Frojdovske tačke gledišta, pojedinac može učestvovati u nekom ritualnom ponašanju, čak iako njegovo postupanje niko drugi ne razume. U takvim slučajevima, naravno, psihoanalitičar pripisuje simboličko značenje standardizovanom, repetitivnom postupanju, čak i ako je jedinsteno. Ali, iz onog što u ovoj knjizi smatram ritualnim ponašanjem, ja isključujem takve jedinstvene oblike ponašanja. Za raspravu o ovakvom „neurotičnom ritualu" videti: Sigmund Freud, „Obsessive actions and religious practices", u: James Strachey, (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* Hogarth Press, London, 1907.

ne samo da daje značenje svetu, već postaje i deo tog sveta.[37] Kako je jedan posmatrač primetio: „Kroz ritualizovano delovanje ono unutrašnje postaje spoljašnim, a subjektivna slika sveta društvenom stvarnošću."[38]

Povezujući prošlost sa sadašnjošću i sadašnjost sa prošlošću, ritual pomaže davanju značenja našem svetu. To nam pomaže da se izborimo sa dva ljudska problema: izgradnjom poverenja u sebe, pribavljajući nam osećanje trajnosti – ista sam osoba danas kao i pre dvadeset godina i kao što ću biti za sledećih deset – i pružajući nam poverenje da je svet u kome živimo danas, isti onaj u kome smo živeli ranije i sa kojim ćemo imati da se susrećemo u budućnosti. „Postavljajući trajne i ustaljene obrasce", piše Majerhofova, „ritual povezuje prošlost, sadašnjost i budućnost, ukidajući istoriju i vreme."[39]

Jedan od trajnih problema sa kojim se ljudi suočavaju jeste izlaženje na kraj sa osujećujućom neodređenošću sveta. Na ovaj izazov oni odgovaraju čineći ono što mogu da bi ritualom učvrstili prostu, poznatu stvarnost, tako da bi znali koje je ponašanje odgovarajuće i razumeli svoje mesto u svetu.[40] Sama čvrstina i trajnost rituala su uverljivi deo ovog pokušaja da se ukroti vreme i odredi stvarnost.

Ali, iako postoje izvesne psihološke, pa čak i fiziološke osnove rituala, razumevanje njegove političke važnosti zavisi od shvatanja načina na koje ritual povezuje pojedinca sa društvom.[41] Subjektivno iskustvo pojedinca, putem rituala, sadejstvuje sa društvenim snagama i njima biva oblikovano.[42] Ljudi najčešće učestvuju u ritualnim radnjama u čijem stvaranju nisu učestvovali. Čak i tamo gde pojedinci izumevaju nove rituale, oni ih uveliko stvaraju iz zaliha ranijih simbola, a rituali se

---

[37] Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms,* (drugi deo: *Mythical Thought),* Yale University Press, New Haven, 1955, str. 38-39.

[38] H. L. Nieburg, *Culture Storm: Politics and the Ritual Order,* St. Martin's, New York, 1973, str. 30.

[39] Barbara Myerhoff, „A death in due time: Construction of self and culture in ritual drama", u: John J. MacAloon, (ed.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle,* ISHI, Philadelphia, 1984, str. 152.

[40] Sally F. Moore, „Epilog: Uncertainties in situations, indeterminacies in culture", u: Sally F, Moore and Barbara G. Myerhoff, (eds.), *Symbol and Politics in Communal Ideology,* Cornell University Press, Ithaca, 1975, str. 234.

[41] O fiziološkoj moći rituala videti kod: Eugene G. d'Aquili i Charles D. Laughlin, Jr., „The neurobiology of myth and ritual", u: Eugene G. d'Aquili, Charles D. Laughlin, Jr., and John McManus, (eds.), *The Spectrum of RItual: A Biogenetic Structural Analysis,* Columbia University Press, New York, 1979; i Barbara W. Lex,"Neuroboilogy of myth and ritual", u: *Isto.*

[42] Videti Roy W. Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion,* nav. izd., str. 188.

uspostavljaju ne zbog psihičkih procesa njihovog tvorca, već zbog društvenih okolnosti ljudi koji učestvuju u novim obredima.[43]

Moć rituala, dakle, proističe i iz njegovih psihičkih podupirača, a ne samo iz njegovog društvenog sklopa. Doduše, ove dve strane su neraskidivo povezane. Učestvovanje u ritualu uključuje psihičke podsticaje, izazivanje osećanja. Da bi oblikovao osećaj stvarnosti i razumevanje sveta oko nas, ritual deluje kroz čula.[44]

Ova psihička svojstva su očigledna u jednom drugom svojstvu rituala: njegovoj često dramatskoj prirodi. Doista, Ernold je tvrdio da se ljudi prema svetu odnose kroz niz dramatskih proizvoda:

> Iz razloga koji leže duboko u zagonetki ličnosti, svaki pojedinac stvara za sebe jedan niz malih drama u kojima je on glavni lik. Niko ne može izbeći stalnoj potrebi da navlači niz različitih odela ili svilenih šešira i posmatra sebe u prolazu.[45]

Možda u tom svetlu treba posmatrati i predlog koji su načinile jedne lokalne socijalističke novine krajem devetnaestog veka. One su predložile izgradnju male tribine duž linije kretanja povorke na dan prvomajskih demonstracija u Beču, tako da članovi povorke u svakom trenutku mogu stupiti na tribinu da vide ogromnu gomilu demonstranata čiji su deo.[46]

---

[43] Abner Cohen, *Two-Dimensional Man,* nav. izd., str. 4. i „Political symbolism", u: nav. izvor, str. 102-103; W. Lance Bennett, „Imitation, ambiguity, and drama in political life: Civil religion and the dilemmas of public morality", *Journal of Politics,* br. 41/1979, str. 109n. U vezi sa ovim vredi navesti Ortnerovo mišljenje: „Ukoliko potpuno razumemo ritual, ne možemo postaviti jednostavnu tvrdnju o primarnosti bilo socijalnih, bilo kulturnih, bilo psihičkih strana njegovog značenja. Snaga ritualne simbolike će stalno da premeće ove strane jednu u drugu. Tako se problemi u svakom modalitetu rešavaju uz pomoć oblika koji dolaze iz drugih modaliteta i konačno pokazuje njihova nesvodiva međuzavisnost i način kretanja od jednog ka drugom." (Sherry B. Ortner, „Gods' bodies, gods' food: A symbolic analysis of a Sherpa ritual, u: Roy Willis, (ed.), *The interpretation of Symbolism,* Wiley, New York, 1975, str. 167).

[44] U tom smislu Luis je napisao da se „simboli i osećanja hrane uzajamno, a njihova plodna međuzavisnost leži u srcu socijalnog ponašanja." (Ioan Lewis,"Introduction" u: nav. zbornik, str. 2). Baveći se ovim problemom odnosa rituala i emocionalne pobude, Fernandez posmatra metaforička svojstva rituala kao ono što omogućuje ljudima da ostvare promene koje žele, shodno „načinu na koji osećaju sami sebe i svet u kome žive." (James W. Fernandez, „Persuasions and perfomances: On the best in every body ... and the metaphors of everyman", u: Clifford Geertz, (ed,), *Myth, Symbol and Culture,* Norton, New York, 1971, str. 56).

[45] Thurmon Arnold, *The Simbols of Government,* u: nav. izd., str. iii. Ovaj dramatski pogled punije je razvio Gofmen u svojim delima (Erving Goffman, *Presentation of Self in Everyday Life,* Anchor, Garden City, New York,1959). Korišćenje maski u tako puno rituala širom sveta, može se posmatrati kao ispoljavanje ovog dramatskog svojstva (Elizabeth Tonkin,"Masks and powers", *Man,* br. 14/ 1979).

[46] George L. Mosse, *The Nationalization of the Masses,* Fertig, New York, 1975, str. 234.

Ritual proizvodi jedno od sredstava kojim ljudi učestvuju u takvim dramama i tako vide sebe kao igrače izvesne uloge. Dramatsko svojstvo rituala čini više nego što je određivanje uloga, međutim, on takođe izaziva i emocionalni odgovor. Upravo kao što se u pozorištu, kroz „različite nadražaje svetla, boje, mimike, pokreta, glasa", manipuliše osećanjima, tako ovi i drugi elementi i ritualima pružaju sredstvo izazivanja moćnih osećanja.[47]

Ritualne drame su u politici uveliko primećene.[48] U Sjedinjenim Državama se, kao i drugde, podrazumeva da kandidati u izbornim kampanjama priređuju takve predstave, kao i da pokušavaju da zadobiju sredstava masovnog informisanja, da bi onmogućili da se ovi dramatski proizvodi prenesu u domove ljudi. Doduše, kandidati često pokušavaju da ograniče svaki dodir sa publikom i sredstvima informisanja, koji se ne odvija kroz pažljivo uređene dramatske proizvode, teško opterećene dobro ukomponovanim simbolima.[49]

Simboli obezbeđuju sadržinu rituala. Otud nam priroda ovih simbola i načini na koje se koriste puno govore o njihovoj prirodi i uticaju. Posebno su važna sledeća tri svojstva simbola: zgusnutost značenja, višeznačnost i dvosmislenost.

Zgusnustost se odnosi na način na koji pojedinačni simboli predstavljaju i ujedinjuju raskošnu različitost značenja. Određeni simbol, bio govorni ili slikovni – to jest, izražen u fizičkom obliku poput Biblije ili zastave – nekako otelovljuje i udružuje različite ideje. Ove različite ideje se na nivou podsvesti, dakle, snažnijem nivou, ne izmamljuju samo uporedo, već utiču jedna na drugu, pa se u svesti međusobno povezuju.[50]

Blisko povezana sa zgusnutošću značenja ritualnih simbola je njihova *višeznačnost,* mnoštvo različitih značenja vezanih za isti simbol. Tamo gde se zgusnutost odnosi na uzajamno delovanje ovih različitih značenja i njihovu povezanost u novo značenje za nekog pojedinca, više-

[47] Gilbert Lewis, *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual,* nav. izd., str. 33.

[48] Ovde, u određenju drame kao „ograničenog odsečka delovanja, prostorno i vremenski određenog, koji stoji postrani od normalnog toka svrhovite socijalne aktivnosti", sledim Koena (Abner Cohen,*The Politics of Elite Culture,* University of California Press Brkeley, 1981, str. 156).

[49] W. Lance Bennett, „The ritualistic and pragmatic bases of political campaign discourse, *Quarterly Yournal of Speech,* br 63/1977, str. 227.

[50] Ovaj koncept zgušnjavanja je punije razvio Viktor Tarner (Victor Turner, *The Forest of Symbols,* Cornell University Press, Ithaca, 1967).

značnost sugeriše drugu stranu, činjenicu da isti simbol različiti ljudi mogu drugačije protumačiti. Ova osobina je posebno važna pri korišćenju rituala za izgradnju političke solidarnosti kod odsustva konsenzusa.[51]

S obzirom na svojstva zgusnutosti i višeznačnosti jedva da bi trebalo da iznenađuje da je ritualna simbolika često *dvosmislena:* simbol nema ni jedno precizno značenje. Afirmativno kazano, to znači da simboli nisu tajni načini da se kaže nešto što bi inače bilo preciznije izraženo u prostom iskaznom obliku. Složenost i neizvesnost značenja simbola izvori su njihove snage.[52]

Istakao sam činjenicu da rituali imaju standardizovan oblik i da se pojedincu prikazuju posredstvom društva, pre nego da izviru iz pojedinačne psihičke aktivnosti. Ali to ne znači da je ritual suštinski konzervativna sila. Rituali se doista menjaju po obliku, po simboličnom značenju i po društvenim posledicama. Novi rituali nastaju, a stari iščezavaju. Do ovih promena dolazi putem pojedinačnog stvaralačkog delovanja. Ljudi, ukratko, nisu samo robovi rituala ili simbola, već su i njihovi modelari i stvaraoci. Upravo stoga što ljudi stvaraju i menjaju rituale, ovi su tako moćna oruđa političkog postupanja.[53]

Pa ipak, iako ritual ima ovaj stvaralački potencijal, on takođe ima i konzervativnu sklonost. Kao što svaki istraživač zapadnih religija zna, ritualni oblici su skloni da se sporije menjaju od drugih vidova kulture. Doista, njihova sposobnost da ljudima pružaju osećaj trajnosti, dobrim delom proizilazi iz stalnosti njihovog oblika. Uticaj određenog izvođenja nekog rituala, proizvod je njegovih prošlih odigravanja. Sećanja povezana sa ovim ranijim ritualnim iskustvima, boje iskustvo novog izvođenja obreda.[54] Tako obredi imaju i konzervativnu sklonost i inovativni poten-

---

[51] Višeznačnost ritualnih simbola raspravlja Manova (Nancy D. Munn, „Simbolism in ritual context: Aspects of symbolic action", nav. izd., str. 580). Izraz „višeznačnost" Tarner koristi da bi ukazao na činjenicu da „jedan simbol može zameniti mnoge stvari" (Victor Turner, *The Forest of Symbols,* nav, izd., str. 50).

[52] Gilbert Lewis, *Day of Shining Red,* nav. izd., str. 9. U vezi sa ovim videti i Spirberov napad na semiotičku analizu simbola: Daniel Sperber, *Rethinking Symbolism,* Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

[53] O stvaralačkom potencijalu rituala videti: Nancy D. Munn, „Simbilism in ritual context: Aspects of symbolic action", nav izd., str. 339.; Sally F. Moore, „Political meetings and the Simulation of unanimity: Kilimanjaro 1973", u: Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, (eds.), *Secular Ritual,* nav. izd.; i Salli F. Moore and Barbara G. Myerhoff, „Introduction: Secular Ritual forms and meanings", u: *Isto,* str. 5.

[54] Margaret Mead, „Ritual and social crisis", u: nav izd., str. 90-91.

cijal. Paradoksalno, upravo je sam konzervativizam ritualnih oblika ono što ritual čini moćnom snagom političke promene.

Politička važnost rituala

Prema dominantnoj struji zapadne ideologije, ritual u najboljem slučaju zauzima perifernu, ako ne i nevažnu, ulogu u politici. Navedeni smo da verujemo da ozbiljni politički istraživači jedva da bi gubili vreme skrećući pažnju sa stvarnih političkih problema – interesnih grupa, ekonomskih snaga i odnosa moći – da bi kritički pogled usmerili na ritual.[55]

Ali ova zamisao „političkog čoveka", kao racionalnog delatnika koji pažljivo odmerava svoje objektivne okolnosti i odlučuje o pravcu delovanja zasnovanog na instrumentalnom proračunu sopstvenog interesa, ostavlja po strani kulturu i sve ono što nas čini ljudima. Mada smo ukorenjeni u psihički svet i uveliko pod uticajem materijalnih snaga, mi ih opažamo i vrednujemo kroz naš simbolički aparat. Opštimo pomoću simbola i jedan od važnijih načina na koji se takvo simboličko razumevanje saopštava jeste ritual. Meri Duglas (Mary Douglas) je to snažno izrazila: „Društveni rituali kreiraju stvarnost koja bez njih ne bi bila ništa. Jer je vrlo moguće prvo nešto znati, a tek potom za to pronaći reči. Ali je nemoguće imati društvene odnose bez simboličkih radnji."[56]

Svako društvo ima sopstvenu mitologiju koja detaljno opisuje njegove korene i čini svetim njegove norme. Neke od njih se okreću oko velikih ljudi (u zapadnom društvu su ženski kulturni heroji manje uobičajeni) dok se druge vezuju za važnije događaje koji se, imali istorijski osnov ili ne, određuju kroz mrežu simbolički stvorenih značenja. U Sjedinjenim Državama deca odrastaju učeći o puritancima, Indijancima, robovima, životu na plantažama, „melting pot"-u, Džordžu Vašingtonu (George Washington), Ejbrahamu Linkolnu (Abraham Lincoln), Danijelu Bunu (Daniel Boone), Džonu Kenediju (John Kennedy) i Martinu Luteru Kingu (Luther). Doduše, njihova shvatanja društva su dobrim delom zasnovana na razumevanjima koja se prenose takvim simbolima.

[55] Slično je primetio Skiner (Quentin Skinner, „The world as a stage", *New York Review of Books*, br. 26:6/1981 /16. april/, str. 37.).Videti: Christel Lane, *The Rites of Rulers*, nav. izd., str. 2, i Lance W. Bennett, „Myth, ritual and political control", *Journal of Communication*, br.30/1980., str. 170.

[56] Mary Douglas, *Purity and Danger*, Praeger, New York, 1966, str. 62.

Ona uče i koje su valjane norme ponašanja i koja su merila uspeha. Bliže suštini: ovi simboli obezbeđuju način za razumevanje takvih apstraktnih političkih suština, poput nacije, i sredstava poistovećivanja sa njima, ustvari, načina njihovog nametanja. Politički pisac Lens Binet (Lance Bennet) primećuje:

> Mitovi uvežbavaju javnost za moćne simbole koje koriste političari. Mitovi zajamčuju **status quo** u doba stabilnosti i unose pravac promene u vreme napetosti. U svakodnevnoj politici, mitovi postavljaju uslove za veći deo političke javne rasprave. Kada se iz političke rasprave uklone mitske teme i jezik, ostaje vrlo malo od same stvari. Veština političkih rasprava usredsređuje se oko neslaganja o tome koji mit primeniti na određeni problem.[57]

Ritualne radnje su glavna sredstva za širenje ovih političkih mitova. Simboli u središtu ritualnih običaja su deo mitskog tkiva, koji pomaže uređenju i razumevanju političkog sveta i potpomaže javne stavove prema različitim političkim delatnicima koji ga šire.

Jednom kada su stvorena, takva simbolička razumevanja političkog poretka bivaju otporna (mada ne i imuna) na promenu. Ovde, ponovo, postoji sukob između posmatranja ljudi kao racionalnih delatnika i gledišta koje naglašava složenije međuodnošenje simboličkog sa materijalnim. Po prvom gledištu, menjanje ličnog političkog mišljenja je stvar logičkog dokazivanja i raspoređivanja činjenica. Ali u takvim racionalnim raspravama je odavno primećena otpornost ubeđenja na promene. U Kini je, pre više vekova, Čuang Cu pisao: „Pretpostavimo da raspravljam sa vama i vi ste bolji od mene. Da li činjenica da vam nisam ravan, znači da ste vi stvarno u pravu, a da ja zaista grešim? Ili obratno, ako sam ja bolji, da li činjenica da ne možete da se nosite sa mnom, znači da sam ja stvarno u pravu, a vi zaista grešite?"[58]

[57] W. Lance Bennett, „Myth, ritual and political contol", u: nav. izvor, str. 168.

[58] Navedeno u: J. G. A. Pocock, „Ritual, language power: An essay on the apparent meanings of ancient Chinese philosophy", *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor,* Cambridge University Press, Cambridge,1964, str. 14. Slični argument nalazimo i kod Gramšija: Najvažniji elemenat je besumnje onaj čija priroda je određena verom, a ne razumom. Ali verom u koga ili u šta? Posebno u socijalnoj grupi kojoj pojedinac pripada, utoliko ukoliko ona misli na rasplinut način kao i on. Čovek iz naroda misli da toliko puno ljudi koji slično misle ne može da greši, ne bar tako radikalno, kao što bi neki drugi čovek sa kojim on raspravlja, želeo da ga uveri. On misli da, pošto sam nije sposoban da razvije svoj dokaz onako dobro kako to može njegov oponent, u njegovoj grupi postoji neko koji bi to mogao i koji bi zasigurno bolje raspravljao nego ovaj koji mu se suprotstavlja. I on se doista seća obrazloženja koje leži iza njegove vere, da ga je čuo diskurzivno i koherentno izloženog, na takav način da je sam bio uveren u njegovu valjanost." (Antonio Gramsci, *Selection from the Prison Notebooks,* nav. izd. str. 339).

[59] J. G. A. Pocock, *Isto,* str. 6.

Konfučijanski filozofi su shvatili važnost rituala za sposobnu vladu. Oni su shvatili da ponašanje nije prost proizvod svesno odmerenih mogućnosti, već se oblikuje kroz rituale u kojima ljudi uzimaju udela. Jedan od tih filozofa je smatrao da vladari treba uvek da izbegavaju da izdaju naredbe, jer one, pošto su neposredne i verbalne, navode podanikovu svest na mogućnost suprotnog postupanja. On je nastavio:

> Ali, s obzirom da su rituali neverbalni, oni nemaju nikakvih protivnika. Oni se, stoga, mogu koristiti da proizvedu sklad volja i delovanja bez izazivanja neposlušnosti. Ako se neki čovek nađe u situaciji da igra dodeljenu mu ulogu u ritualu (li) i tako već – kao što to **de facto** i jeste – u skladu sa drugima, ništa više mu se ne događa, koliko ni nekom igraču, da se kreće u drugačijem ritmu od onog koji diktira orkestar.[59]

Ritual nema samo ovaj saznajni učinak na ljude, utičući na njihovo definisanje političke stvarnosti, on takođe ima i važan emocionalni uticaj. Ljudi izvlače veliki dio zadovoljstva iz svog učestvovanja u ritualu. Vladari su milenijumima (doduše, onoliko dugo koliko postoje vladari) pokušavali da oblikuju i koriste rituale da bi izazivali narodnu podršku svojoj legitimnosti i uterivali oduševljenje naroda za njihovu politiku. Ali, na isti način, rituali su važni i za revolucionarne grupe, koje, da bi pokrenule ljude na ustanak, moraju izazvati moćne emocije. Još u u ranim godinama Sovjetske države Trocki je shvatio potrebu za takvim ritualnim oblicima. Posebno je bio uznemiren crkvenim monopolom nad svakodnevnim obredima, tvrdeći da „racionalistički" apeli na mase nisu dovoljni. Insistirao je da moramo priznati „čovekovu želju za teatralnim", njegovu „jaku i legitimnu potrebu za spoljnom manifestacijom osećanja."[60]

Da bi objasnio političku važnost rituala u sledeće četiri glave razmatram kako politički ritual deluje; kako pomaže izgradnju političkih organizacija; kako se koristi da bi stvorio političku legitimaciju; kako pomaže stvaranju političke solidarnosti u odsustvu konsenzusa; i kako ritual oblikuje razumevanje političkog sveta. Potom istražujem kako se politički takmaci pomoću rituala bore za moć; kako se ritual koristi i za smirivanje i podsticanje političkoih sukoba; i kako ritual služi revoluciji i revolucionarnim režimima. Konačno, propitujem kakve ovo sve ima veze sa prirodom političkog života. Koliko je ritual danas važan u politici?

S engleskog preveli: Jasna i Ilija Vujačić

Dejvid I. Kercer (David I. Kertzer)

OBREDI MOĆI

... sa zastavom se može učiniti bilo šta, čak i povesti ljude u obećanu zemlju.

Teodor Hercl (Theodore Herzl)[1]

Marseljeza se, naravno, peva zbog njenih reči, ali ona se peva posebno zbog gomile osećanja koje pokreće u našoj podsvesti.

Moris Bare (Maurice Barr Šs)[2]

Nakon prethodnog ispitivanja političkih obreda u onome što izgleda kao ogromna raznovrsnost ljudi, mesta i istorijskih perioda, mislim da je vreme da se zapitamo kakve nam pouke o prirodi političkog života ovi slučajevi nude. Pokušavajući da osporim naivno shvatanje politike kao proste posledice delovanja različitih interesnih grupa koje se bore za materijalna sredstva, hteo bih da izbegnem suprotnu grešku, koja se sadrži u prikazivanju ljudi kao zombija zatočenih u simbolički stvorenom svetu, nemoćnih da ga promene.

Činjenica da su simboli i obredi od suštinske važnosti za politiku, ne znači da ljudi prosto posmatraju svet na način koji diktiraju njihova kultura i njeni vodeći mitovi. Međutim, ono što *jeste* bitno, to je činjenica da moć mora da se izrazi kroz simboličke kostime. Simbolika je neophodna za podupiranje vladajućeg političkog poretka, ali je takođe suštinska i za njegovo rušenje i zamenu drugačijim političkim sistemom. Odakle ovi novi simbolički sistemi dolaze? Kako dolazi do promene ako

[1] Hercl je ovde opravdavao količinu napora koji je posvetio dizajniranju zastave za još nepostojeću naciju. Njegove primedbe su navedene prema: George L. Mosse, „Mass politics nad the political liturgy of nationalism", u: Eugene Kamenka (ed.), *Mass Politics and the Political Liturgy of Nationalism*, St. Martin's, New York, 1976, str. 49.

[2] Navedeno prema: Eugen Weber, „Who sang the Marseillaise?", u: Jacques Beauroy, Marc Bertrand and Edward T. Gargan (eds.), *The Wolf and the Lamb: Popular Culture in France*, Anma Libri, Saratoga, California, 1977, str. 172-173.

smo prosto zatočenici preovlađujućeg simboličkog sistema, ako je simbolički sistem ono što određuje naše opažanje sveta, naše tumačenje političkog života?

Ovde je teško oteti se analogiji sa biologijom. Evolucija se može desiti samo tamo gde postoji genetska različitost, tako da sa promenom okoline neki geni, ranije retki, postaju sve više obični. Genetska raznovrsnost stanovništva se sama po sebi proizvodi i kroz spontanne inovacije (mutacije) i kroz kretanje pojedinaca iz jedne populacije u drugu (genetski pravac). Simbolička raznovrsnost postoji na sličan, ali nikako istovetan, način u svim društvima i razlika se iznova javlja kroz simboličku inovaciju i kroz dodir sa drugim populacijama, koje imaju drugačije simboličke sisteme. Naš simbolički sistem, dakle, nije nikakav kavez koji nas zatvara u jednostrano viđenje političkog sveta, već mešavina simboličkih razumevanja uz čiju se pomoć, kroz neprekidne serije promena, borimo da pripišemo značenja događajima.[3]

Ovakva borba podrazumeva postojanje sukoba interesa među ljudima. Sukobi se mogu odvijati unutar političkog okvira, koji je sam po sebi relativno neupitan, kao kada se mnogi takmiče da zauzmu jedan ograničen broj raspoloživih položaja vlasti. Ovde sam simbolički sistem pribavlja pokretačku snagu sukoba, jednako kao i uslove u kojima će se sukob odvijati. Može, međutim, postojati i sukob o tome koja simbolička razumevanja su odgovarajuća: koje uloge treba da postoje, koji su „problemi" i za šta se vredi boriti. Deo kulturne borbe jeste borba oko nadmoćne simboličke paradigme, borba za prevlast. To je borba koja nikada ne prestaje, jer, Foksovim (Fox) rečima, „nadmoć mora stalno da se ponovo uspostavlja".[4] To je bitka privilegovanih da zaštite svoje položaje, pothranjujući osobit pogled ljudi na njihov lični interes. To je proces koji podrazumeva samoodređenje identiteta ljudi. Kako se drugačije može objasniti snažna posvećenost ljudi takvim apstraktnim entitetima, poput nacije, ili njihova spremnost na umiranje za ovaj nevidljivi identitet?[5]

Ali ono viđenje kulture koje ne računa na međuodnošenje našeg simboličkog sistema i fizičkog sveta ljudskog delovanja, na putu je da

[3] Na ovaj način, o kulturi kao „beskonačnom nizu pregovora među akterima o pripisivanju značenja činovima u kojima zajedno učestvuju", piše: Victor Turner, *On the Edge of the Bush,* University of Arisona Press, Tuscon, 1985, str. 154.

[4] Richard G. Fox, *Lions in the Punjab: Culture in the Making,* University of California Press, Berkley, 1985, str. 204.

[5] Videti Lance W. Bennett, „Imitation, ambiguity, and drama in political life: Civil Religion and the dilemmas of public morality", u: *Journal of Politics,* 41/1979, str. 107.

vodi u neku mističnu antropologiju, u svet bez ikakvih interkulturnih pravilnosti, svet u kome je istorijska promena sasvim slučajna. Simboli ljudi i njihovo ponašanje se menjaju – nekad zapanjujućom brzinom – i ove promene su jako povezane sa spoljnim događajima.

Jedan primer će poslužiti da olakša ovu apstraktnu raspravu: tok britanskog kraljevskog rituala u devetnaestom veku. Ovi obredi spolja izgledaju kao da zagovaraju postojanost simbolike i, posebno, rituala, uprkos velikim promenama u materijalnom svetu. Međutim, sjajna doteranost današnjeg rituala, koji tako živopisno obeležava britansku kraljevsku porodicu, ne predstavlja samo puko istrajavanje dugo negovane tradicije, već ponovno doterivanje starih simbola da bi odgovarali promenjenim političkim uslovima.

Obredi koji su okruživali porodične događaje britanske dinastije kroz skoro ceo devetnaesti vek pre da su bili skromni i niko ne može ozbiljno da tvrdi da su oni povezivali celu populaciju u političko zajedništvo. Na sahrani svog prethodnika Džordža I (George), 1830. godine, tokom većeg dela službe, Viljem (William) je razgovarao, a potom neceremonijalno odšetao pre nego što se ona i završila. Njegovo lično krunisanje bilo je užurbano, predmet zlobnih komentara među elitom. Ni njegova sahrana nije bila sa išta više ritualnog sjaja. Duga ceremonija je bila, dosadna a nedaleko od odra, neki učesnici su se smejali, ogovarali i kikotali. I pri kasnijem Viktorijinom (Victoria) krunisanju neuvežbani sveštenici su pobrkali svoja mesta, Kanterberijski nadbiskup nije mogao da stavi mali prsten na kraljičin debeljuškasti prst, a dvojica skutonoša su brbljali, zaboravljajući na svečanost.[6]

Tek u poslednjoj četvrtini devetnaestog veka je kraljevski ceremonijal ponovo dostigao svoju uzvišenost, njegov sjaj je uveličan za mase. Ovo se poklopilo sa konačnim monarhovim gubljenjem moći, rastom unutrašnjeg klasnog sukoba i potrebom obezbeđenja ujedinjujućeg simbola za kolonije. Drugi izvori političke moći, koji su se ranije takmičili sa Krunom za uticaj, više nisu bili ugroženi ritualnim doterivanjem kraljevskog prestiža. Sada je nekraljevska elita mogla svesrdno da podrži simboličku obnovu svetog vladara, koja je potpomagala hijerarhijsku društvenu strukturu. Obredi su narodu dali osećanje stabilnosti, koliko

[6] Ovaj prikaz se zasniva na: David Cannadine, „Splendor out of court: Royal spectacle and pageantry in modern Britain, c. 1820-1977", u: Sean Wilentz (ed.), *Rites of Power*, University of Pennsilvania Press, Philadelphia, 1985.

i merilo ponosa, povezujući ga u zamišljenu tradiciju veličine. Za razumevanje moći obreda potrebno je ispitati moć simbola. Ali, da bi se shvatilo zašto su se obredi baš tako razvili mora se baciti pogled na borbu za vlast, koja se odvijala u Britaniji, i na to ko kontroliše ovu proizvodnju rituala.[7]

Da nikakav slavljenički vatromet nije zapaljen za vreme mračnih godina Drugog svetskog rata, kada se London pripremao za nemačke vazdušne napade, promena u ritualnom delovanju jedva da bi se mogla objasniti simboličkim ograničenjima. Materijalni svet doista utiče na svet simbola. Girc (Geertz) tvrdi da je „stvarno jednako zamišljeno koliko i imaginarno"[8] i tačno je da svet možemo jedino da opazimo i razumemo misaonim procesima koji nam ga predstavljaju na uveliko ograničen način. Ali, živimo u svetu koji ne mora da se pokorava našim zamislima. Pokušavajući da razumemo zašto to nije tako, uviđamo povredljivost simbola. U jako raslojenim društvima, elite moraju puno da se trude da bi potpomogle simboličke sisteme kod onih ljudi čije iskustvo ih podriva. Najbolje čemu ove elite mogu da se nadaju jeste da će uspeti da potpomognu preovlađujuću simboličku sliku o tome kako bi društvo trebalo da funkcioniše. Oni nikada ne mogu odstraniti sve labave ciljeve, sve protivrečnosti u samim simbolima, niti sve tragove drugačijih simboličkih sistema. Delovi drugih sistema, jednako kao i unutrašnje protivrečnosti simbola, uvek prete da zamene ona viđenja političkog sveta koja su izgubila poverenje.[9]

---

[7] Valjan dokaz o važnosti razlikovanja činilaca koji određuju sadržaj rituala od onih koji određuju njegove političke funkcije, napravio je: Maurice Bloch, *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar,* Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

[8] Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in the Ninetheenth-Century Bali,* Princeton University Press, Princeton, 1980, str. 136.

[9] Maurice Bloch,"The past and the present in the present", u: *Man,* 12/1977; Maurice Bloch *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar,* nav. izdanje. Pokušavajući da se nosi sa ovim problemom odnosa materijalnog sveta i simboličkih tvorevina koje upravlajaju životima ljudi, Bloh tvrdi da ljudi imaju dva različita saznajna sistema: naturalistički sistem – koji je neposredno vezan za materijalni svet i malo se razlikuje od kulture do kulture – i kulturno zavisan sistem simbola, takav kakav se koristi kod rituala. On jadikuje da su „nažalost mnogi antropolozi, kao i obično opčinjeni egzotičkim, poklonili pažnju samo svetu viđenom u ritualu." I zaključuje: „oni su pobrkali sisteme kojima saznajemo svet, sa sistemima kojima ga prikrivamo" („The past and the present in the present", u: nav. izvor, str. 290). Slažem se sa njegovim opštim zaključkom da postoje neke važne pravilnosti u kulturama diljem sveta i da su one u krajnjoj liniji zasnovane na pravilnostima materijalnog sveta. Međutim, njegovu dihotomiju nalazim pojednostavljenom i neuver-

Jesmo li prerasli političke rituale?

Diljem Afrike, Južne Amerike i Azije, misionari se suočavaju sa teškim odlukama o tome kako da postupaju sa tradicionalnim obredima. Ako pokušaju da ih potisnu, rizikuju da izazovu gnev ljudi i potkopaju sopstvene napore da izbore mesto u zajednici. S druge strane, ako bi dopustili ljudima da nastave sa svojim drugačijim ritualnim sistemom, priznaće neuspeh, prepustiće polje suparniku. Ovo liturgijski zamršeno pitanje oni, po pravilu, rešavaju tako što svoju crkvu uključuju u slavljenje prvobitnih obreda.

Ako se zbog toga ponekad mučno osećaju, mogu se utešiti činjenicom da su se i njihovi crkveni prethodnici u Evropi suočavali sa istim neprilikama. U Rusiji, na primer, poklade su nastale kao domaći paganski praznik namenjen ubrzanju dolaska proleća, ali ga je Ruska pravoslavna crkva na kraju preuzela – mada ga nikada nije sasvim prihvatila – pa je ovaj obred obožavanja sunca našao svoje mesto u njenom svetom kalendaru.[10] U Francuskoj su se sveštenici stalno suočavali sa narodnim obredima, koje je crkva mogla kontrolisati samo sa velikim teškoćama. Na primer, kroz devetnaesti vek, u periodima suše, seljaci Nivra (Nivre) organizovali su procesije do fontane Notr Dam de Fabulen (N'tre Dame de Faboulain) da bi prizvali kišu. Lokalni sveštenik je bio voljan da vodi hodočasnike kroz različite molitve tokom puta, ali je bio manje oduševljen vrhuncem rituala. Naime, kod prilaska fontani svaki učesnik procesije je skidao cipele, punio ih vodom iz fontane i sipao je po sveštenikovoj glavi.[11] Kada je crkva, iz razloga neprikladnosti ili primećujući simboličku nedoslednost, odbila da odobri takve obrede, provalilo je narodno nezadovoljstvo.

Neobične priče, poput ove, sa njihovim neprosvećenim seljacima i zaštitničkim sveštenicima, podsećaju na opštu sliku rituala kao nečeg

---

ljivom. Nema tako proste podele između našeg „svakodnevnog opštenja", za koji Bloh tvrdi da je zasnovan na neposrednom učešću prirode, i „ritualnog opštenja", koje on opisuje preko „statičkih i imaginarnih modela ... društva." Svakodnevna razumevanja su snažno pritisnuta „imaginarnim modelima", upravo kao što materijalni svet ima veliku težinu u ritualnom opštenju. Mi ne pravimo izbor između naturalističkog opažanja sveta i mistifikujućeg simboličkog videnja. Prirodni svet curi kroz naša simbolička sočiva, a ne uprkos njima.

[10] Christel Lane, *The Rites of Rulers,* Cambredge University Press, Cambredge, 1981, str. 132.

[11] Edward Berenson, *Populist Religion and Left-Wing Politics in France, 1830-1852,* Princeton University Press, Princeton, 1984, str. 61.

što su obrazovaniji ljudi uveliko prevazišli. U uticajnom modelu Malinovskog (Malinowski), što se više prirodnog razume, potreba za ritualom je manja. Puno toga magijskog ljudi zamenjuju naučnim. Pošto nauka životu otima puno od njegovih misterija, ljudi više ne treba da koriste obrede da bi pokušali da kontrolišu svet oko sebe.[12]

Maks Glakmen (Max Gluckman) je, iz svog afričkog istraživanja, zaključio da ritualizacija društvenih odnosa ima budućnost samo u malim društavima.[13] Mada priznaju važnost političkog rituala za moderna društva, drugi istraživači su se priklonili shvatanju da vrednost ovih rituala leži prvenstveno u njihovom obraćanju više neobrazovanima, nego obrazovanima, više masama, nego eliti.[14] Tipična je tvrdnja Kristl Lejn (Christel Lane) da državni rituali u Sovjetskom Savezu ciljaju na one „koji nisu bili u prilici da *potpuno* razviju svoje kritičke sposobnosti". Ona tvrdi da se ritual koristi za prevazilaženje sukoba u Sovjetskom Savezu, jer je „usmeren na kulturno nazadnije ili nezrele društvene slojeve, koji ne zapažaju nejednakost kao osnovni sukob u svom društvu." Iz ovoga ona zaključuje da ritual „može uspešno da tumači sukobe (ili reši dvosmislenosti) samo u onim društvima, ili delovima društva, koji nekritički prihvataju svoj društveni poredak."[15]

Ovo elitističko gledište, da je ritual nešto što može prevući mrenu preko očiju lakovernih, dok dobro obaveštenima služi za iskorišćavanje slabo obrazovanih, ima dugu istoriju. Ali, da li je Reganov (Reagan) put za Bitburg imao značenje samo za slabo obrazovane? Da li Karterov (Carter) propust da prisustvuje Titovoj sahrani nije imao nikakvo značenje za jugoslovensku elitu, koja je, naravno, bila svesna da je to samo ritual, a ne stvarni materijal od koga se politika sastoji? Da li ceremonije paljenja regrutnih knjižica nisu imale nikakvo značenje za njihove visokoobrazovane učesnike ili za političku elitu koja je upravljala vijetnamskim ratom?

---

[12] Bronislaw Malinowski, *Magic, Science, and Religion,* Free Press, Gloencoe, 1945.

[13] Videti Max Gluckman, „Les rites de passage", u: Max Gluckman (ed.), *Essays on the Rituals of Social Relations,* Manchester University Press, Manchester, 1962, str. 38; i Max Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society,* Blackwell, Oxford, 1965, str. 261-262.

[14] Za neke od razloga za važnost rituala u opštenju među nepismenima, videti Peter McPhee, „Popular culture, symbolism and rural radicalism in nineteenth-century France", *Journal of Peasant Studies,* 5/1977, str. 244.

[15] Christel Lane, *Isto,* str. 26 i 32. Ovaj argument nalazimo i u: Christel Lane, „Legitimacy and power in the Soviet Union through socialist ritual, *British Journal of Political Science,* 14/1984.

Politički obredi su važni u svim društvima, jer se odnosi političke moći svuda izražavaju i uobličavaju putem simboličkih sredstava opštenja. Naravno, izvesne vrste političkih obreda su važnije u nekim političkim sklopovima nego u drugim. Aronov (Aronoff), na primer, misli da su politički obredi najčešći u novim režimima u kojima dominira jedna stranka, kakvi se mogu naći u afričkim državama.[16] Doista, stvaranje nove nacije zahteva ogroman napor pri simboličkoj izgradnji osećanja jedinstva, poistovećivanja sa novim, apstraktnim entitetom, nacijom. Ovde ritual može igrati glavnu ulogu. S obzirom na poteškoće koje narod bez ranije ideje nacionalnog jedinstva ima da bi tu ideju učinio simbolički stvarnom, ne iznenađuje da ovakvi napori često podrazumevaju stvaranje personifikovanih zamisli države. Tako se obredi novih nacija često kreću oko slike herojske figure, koja svoj narod vodi u obećanu zemlju.[17]

Obratno, borba grupa koje teže delegitimizaciji novog poretka, povlači za sobom žestoku borbu oko simbola. Tako, dok su u Adis Abebi etiopska zastava i svuda prisutni portreti nacionalnog vođe Mengitsua ritualno poštovani, u Eritreji su anatemisani. Pevanje nacionalne himne Šri Lanki u Jafni, za Tamilca može biti rizično. Ako se borba za nacionalni identitet, delom, vodi simbolima i pratećim obredima, to isto važi i za revolucionarnu borbu za oslobođenje. Prava nacija, koja treba da se oslobodi, isto toliko je simbolički proizvod, koliko i lažna nacija koja treba da se rasparča.

Tako se u novim nacijama, proizvodnjom simbola ne bavi samo režim, nego i svi igrači na političkoj sceni. Sve dok je pojam nacije problematičan, potreba za stvaranjem rituala, da bi se on podupro ili razorio, politički je od suštinske važnosti. Treba da se nauči lekcija iz Irske, Sudana, napora za stvaranjem nezavisnog Kvibeka (Quebec) ili autonomnog Pendžaba. Bez obzira na to koliko novi nacionalni entitet bio istorijski slučajan ili kulturno veštački, on mora posedovati sveto jedinstvo i mora biti tako načinjen da izgleda kao prirodna društvena jedinica. Takav je slučaj u Indoneziji sa mnoštvom ostrva koje je čine, prostirući se hiljada-

[16] Myron J. Aronoff, „Ritual and consensual power relations: The Israel Labor Party", u: S. Lee Seaton and Henri J. M. Claessen (eds.), *Political Antropology: The State of the Art*, Mouton, The Hague, 1979, str. 306.

[17] O potrebi za ritualizacijom u novim državama, videti: David E. Apter, „Political religion in the new nations", u: Clifford Geertz (ed.), *Old Societies and New States*, Free Press, Gloencoe, 1963; i Sidney Verba, „Conclusion: Comparative political Culture", u: Lucian W. Pye and Sidney Verba (eds.), *Political Culture and Political Development*, Princeton University Press, Princeton, 1965, str. 530.

ma kilometara i obuhvatajući potpuno nesrodne narode. Previše komotno se pozivajući na istoriju, indonežanske političke vođe govore o tristo pedeset godina kolonijalizma koje je Indonezija izdržala, iako je sam pojam Indonezije izum dvadesetog veka i uprkos tome što su holandski kolonijalisti puno toga što je danas uključeno u zemlju, osvojili tek krajem prošlog veka.[18] Bez obreda i simbola nema nikakvih nacija.

O delotvornosti političkih obreda

Moć obreda se, dobrim delom, temelji na snazi njegovih simbola i njegovom društvenom kontekstu. Politički obredi mogu da budu veliki promašaji ili, više rutinski, prosto da ne budu veličanstveni. Mnogi posmatrači su vekovima uspeh političkog obreda povezivali sa stepenom narodnog oduševljenja koji on izaziva. Zato elite, koje pokušavaju da oblikuju delotvorne političke obrede, treba savetovati da to čine tako da ljude emocionalno podstiču.

Takav je, sasvim izvesno, i savet koji su, u skorije vreme, dobijali sovjetski službenici. Uspeh spontanih obreda u ranom poslerevolucionarnom periodu – sa „nasumičnim oduševljenjem i osećanjem zajedništva", koje su izazivali – Bins (Binns) je poredio sa današnjim rutinizovanim državnim obredima na njihovu štetu.[19] Jedan naučnik je upozorio da „veštački proces nametanja novih običaja ne izaziva mnogo oduševljenja među stanovništvom". Jedan ruski etnolog je, s obzirom na to, mišljenja da „našim novim praznicima i obredima preti opasnost ... da postanu sparušeni i obični i preobrate se u mučne birokratske postupke."[20] „Bez vere", pisao je Struve, „nema obreda".[21]

Mada naizgled prihvatljiv, ovo je isuviše sužen pogled na prirodu i važnost političkog rituala. Da bismo to pokazali vredi razmotriti jedan sovjetski primer, što ga nalazimo kod naučnika koji je upravo pristalica ovakvog gledišta. Tako Lejnova beleži promenu masovnih obreda kod proslave Prvog maja i Oktobarske revolucije. Ono što je nekad pobuđi-

---

[18] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Verso, London, 1983, str. 19.

[19] Christopher Binns, „The changing face of power: Revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system. Part one", *Man,* 14/1980, str. 588.

[20] Nikita Struve, „Pseudo-religious rites in the USSR", u: Donald R. Cutler (ed.), *The Religious Situation, 1968,* Beacon, Boston, 1968, str. 760.

[21] *Isto,* str. 763.

valo narodno oduševljenje, sada se preobratilo u birokratizovanu rutinu, koja ostavlja malo prostora za spontano individualno uključivanje. „Čak i ubeđeni komunisti", ona piše, „priznaju da su parade postale 'puki ritual'". Šta bi moglo biti bolji primer „nemaštovite jednoličnosti" obreda od muzike koja se pušta sa trake i uz koju se šepure uparađeni vojnici?[22]

Ovde je, dakle, savršen slučaj birokratizovanog, rutinizovanog državnog obreda. Ali šta to znači reći da se ovo izrodilo u „puki ritual"? Šta se može učiniti sa činjenicom da je, uprkos svoj nezgrapnosti državnog rukovođenja obredom, „njegova veličina ipak učinila da bude upečatljiv, ne samo za strane posmatrače, nego i za sovjetski narod, koji se okupljao u velikom broju da bi mu sa zanimanjem prisustvovao?"[23] Ustvari, obredi i dalje imaju važan politički učinak, sa svojim dramatskim izlaganjem vojne moći, sa istaknutim mestom koje zauzima nacionalno vođstvo, sa morem crvenih zastava i portreta očeva utemeljivača. Zbog čega bi se drugo, nakon svega, sovjetske vođe toliko mučile i trošile toliko novca svake godine, nego upravo da bi osigurale da se sačuvaju ovi efekti?

Emocionalno uključivanje ljudi u političke obrede sigurno je ključni izvor njihove moći, ali postoje i mnoga druga osećanja osim radosti. Kao što je očevidno u slučaju astečkog hanibalizma, nacističkog pozdrava i francuske revolucionarne zakletve, politički obredi su delotvorni i kada izazivaju strah. Delotvornost rituala zavisi i od saznajnih poruka koje prenose, mada i ovde ne mora postojati nikakva kolektivna uzavrelost za poruke koje treba da se pošalju i prime. Kada su diplomate jedanaest zapadnih zemalja prisustvovale masovnoj sahrani tuceta Južnoafrikanaca, koje je ubila policija decembra 1985. godine, mogli su se osećati uzvišeno ili su mogli biti na smrt preplašeni. Osećali se oni ovako ili onako, njihovo učešće u ritualu je poslalo snažnu poruku južnoafričkoj vladi, narodu Južne Afrike i njihovim sopstvenim narodima. I ma šta da je kraljevski podanik osećao klanjajući se pred kraljem, jasno je šta je kralj bio sklon da oseti, ako podanik propusti da klekne preda nj. Ukratko, ne samo da opštimo posredstvom rituala, njime se služimo i da odredimo naše odnose sa drugima. Politički obredi često pomažu ublažavanju naših strahova, ali mogu takođe stvoriti zebnje koje drugačije ne bismo imali.[24]

---

[22] Christel Lane, *The Rites of Rulers,* nav. izdanje, str. 185-186.

[23] *Isto,* str. 186.

[24] U svom napadu na teoriju Malinovskog, koja ritual svodi na anksioznost, u nešto drugačijem kontekstu, ovo je istakao: A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society,* Free Press, Gloencoe, 1952, str. 148-149.

Ali, ako obredi mogu biti moćna oružja u rukama elita, oni takođe predstavljaju i jedno od najmoćnijih oružja u rukama nemoćnih. S obzirom da politički podprivilegovani oskudevaju u formalnoj organizaciji i materijalnim izvorima – čiju obilnost, na drugoj strani, elita koristi za ovekovečenje svoje vladavine – njima trebaju sredstva za određenje novog zajedništva. Ovo zajedništvo, stvoreno kroz ritual i simbol, ne samo da opskrbljuje narod sa identitetom drugačijim od onog koji ohrabruje elita, već služi i kao sredstvo pridobijanja drugih na svoju stranu. Pobunjena strana lišena svoje osobene simbolike i obreda, ne izgleda da će daleko da dogura. Na isti način, režimi koji guše pobunjeničke pokrete vrlo ozbiljnu pažnju poklanjaju obredima i simbolima svojih protivnika. Tako su ukrajinski nacionalisti šezdesetih godina, zbog sistematskih napora sovjetske vlasti da izbriše sve simbole ukrajinske nezavisnosti, ovu optuživali za „simbolicid". Jedan Ukrajinac je rekao: „Nemoguće je slomiti ljude, napraviti od njih robove, sve dok im ne ukradeš njihove svete dane i dok im ne pogaziš njihove hramove."[25] Ne bi bilo Mau Mau pokreta bez Mau Mau rituala, niti bilo kakvog narodnog mirovnog pokreta protiv rata u Vijetnamu, bez njegovih javnih obreda.

Ritual, simboli i priroda političkog života

Zahtev da se politika postavi na racionalnije temelje, koji je sa filozofima Prosvetiteljstva dosegao međunarodo priznanje, na Zapadu je imao dugu istoriju. Po ovom gledištu, malo je mesta za rituale u politici, jer su obredi proizvodi strasti, a ne racionalnog razmišljanja.[26] Ljudi moraju biti oslobođeni njihovih „iracionalnih opsesija".[27] Makijaveli (Machiavelli) je, u manje reformskom duhu, tvrdio da „Ljudi uopšte sude više prema izgledu nego prema stvarnosti, jer uvid jedino pripada svima, dok razumevanje samo nekima." Sledstveno tome, on savetuje vladare da „narod drže zabavljenim svečanostima i predstavama".[28] Pa ipak,

[25] David Kowalewski, „The protest uses of symbolic politics: The mobilisation functions of protester symbolic resources, *Social Science Quarterly,* 61/1980, str. 102.

[26] S obzirom na ovo videti Fernandezove komentare Loka: James Fernandez, „The performance of ritual metaphors", u: J. David Sapir and J. Christopher Crocker (eds.), *The Social Use of Metaphor,* University of Pennsilvania Press, Philadelphia, 1977, str. 103.

[27] Levis Lipsitz, „If, as Verba says, the state functions as a religion, what are we to do then to save our souls", *American Political Science Review,* 62/1968, str. 533.

[28] Makijavelija navodi: Edward Muir, *Civic Ritual in Renessance Venice,* Princeton University Press, Princeton, 1981, str. 74-75. (Celina Makijavelijevog iskaza glasi: „ ... jer ljudi uglavnom više ocenjuju očima nego rukama, to jest, čulom dodira... Svako može da vidi, a malo

za racionaliste je upravo ova neuka upornost masa da sude po „izgledu" a ne po „stvarnosti", ono što treba prevazići.

Sa usponom Hitlera i Musolinija (Mussolini) zapadni posmatrači su ponovo sa strahom ukazali na podmuklu ulogu političkih obreda u zavođenju lakovernih ljudi. Kasirer (Cassirer) je otišao tako daleko da poistoveti političke rituale sa odricanjem od moralne odgovornosti, tvrdeći da je „u svim primitivnim društvima kojima vladaju i upravljaju obredi, lična i pojedinačna odgovornost je nešto nepoznato."[29] Svet političkih obreda je svet političkog idolopoklonstva, a „svet bez ikakvih idola", mišljenja je Lajt (Light), „ne bi bio tako loše mesto za život u njemu. Zabluda je prokletstvo."[30]

Ali, ako je zabluda prokletstvo, to je prokletstvo od koga nas nikakav poljubac princa ne može osloboditi. Ne može postojati politika bez simbola, niti bez pratećih obreda. Niti može postojati politički sistem utemeljen samo na racionalnim načelima, oslobođen simboličkih značenja. Ono što možda nastaje jeste svet u kome svi ljudi misle da su njihov politički sistem i njihova politička shvatanja racionalni. Na ovom mestu posebno pada na pamet Džilbertova i Salivenova (Gilbert and Sullivan) drama *H. M. S. Pinafore* sa svojim napevom: „Pa ipak, uprkos svim iskušenjima da pripada drugim nacijama, on ostaje Englez, on ostaje Englez." Politička odanost ne dolazi iz kulturno nezavisnih rasuđivanja, već iz simbolički hranjenih shvatanja o poretku sveta.[31]

Neki su posmatrači ovo priznali, ali, zajedno sa Frojdom (Freud), zamišljaju budućnost u kojoj će se društvo razviti do višeg, racionalnijeg plana. Bedžhot (Bagehot) je ovo isto izrazio živopisnije, iako dvosmislenije: „Kraljevina je vlada u kojoj je pažnja nacije usredsređena na jednu osobu koja čini zanimljive stvari. Republika je vlada u kojoj je pažnja podeljena među mnogima, koji svi čine nezanimljive stvari. Sledstveno, sve dok je ljudsko srce snažno a razum slab, monarhija će biti jaka, jer se obraća raširenim osećanjima, a republika slaba, jer se pozi-

---

ih je koji umeju da dodirnu suštinu. Svako vidi spoljnu stranu tvoje ličnosti, tvoj privid, malo ih je koji znaju ono što jesi." /Nikolo Makijaveli, *Vladalac,* Rad, Beograd, 1963, str. 28 – prim. prevodilaca/)

[29] Ernest Cassirer, *The Myth of the State,* Yale University Press, New Haven, 1946, str. 285. (srpsko-rvatski prevod: *Mit o državi,* Nolit, Beograd, 1972, str. 277).

[30] Ivan H. Light, „The social construction of uncertainty", *Berkley Journal of Sociology,* 14/1969, str. 198.

[31] U unekoliko izmenjenom kontekstu, na ove redove kod Džilberta i Salivana upućuju: James T. Borhek and Richard F. Curtis, *A Sociology of Belief,* Wiley, New York, 1975, str. 105.

va na razum."[32] Pa ipak, ne samo da će ljude uvek usmeravati njhova osećanja, nego oni neće moći ni da prosuđuju nezavisno od simbola koje koriste, simbola koje obredi mogu moćno da uslovljavaju.

U Sjedinjenim Državama, kao i drugde, racionalističo predubeđenje ostaje jako, pa se moć političkih obreda nipodaštava i često pogrešno razume. Tako, na primer, izgleda da je i tako oštar posmatrač kao što je Džon Kenet Galbrajt (John Kenneth Galbraith), istražujući četvorogodišnje američke partijske konvencije 1960. godine, bio jako nezadovoljan što svi ljudi ne dele njegovo shvatanje da su obredi ostaci prošlosti i da ne mogu dalje da prežive. Pisao je da je konvencija „prilika kada se skoro ništa ne dešava. Istovremeno, ona je središte značajne zavere da se spreči da ova elementarna činjenica postane poznatom". Ona je „izgubila skoro sve svoje izvorne funkcije, a da ni jednu novu nije zadobila." Za Galbrajta, moderna nacija ostavlja malo mesta za političke obrede, mada priznanje njihovog nestanka kod njega izaziva nostalgičnu, ako ne i pokroviteljsku primedbu: „U Sjedinjenim Državama imamo samo nekoliko svečanosti, rituala, sa legitimnom istoriskom utemeljenošću. Konvencije su bile među najboljima koje smo imali. Zato svako mrzi da vidi da odlaze ili da prizna da, su odjezdile poput juriša konjice."[33]

Džimi Karter (Jimmy Carter) je, zaražen istim liberalnim duhom, napravio veliku predstavu na početku svog predsedničkog mandata, ukidajući izvestan broj obreda koji se razvio oko predsedničke funkcije. Nakon svečanog uvođenja u predsedničku dužnost, izbegao je povratak u Belu kuću u pratnji konjanika i umesto toga se do nje odšetao. Uklonio je zlatne pletenice sa epoleta garde u Beloj kući i zabranio pompeznost koja je pratila svaki predsednikov zvanični nastup.[34] Ipak je uskoro naučio da moć ovih obreda, ovih simbola, nije za igru. Ako je deritualizacijom funkcije postao „jedan iz naroda", to je morao da plati time što ga je narod posmatrao kao onog kome nedostaje harizma, sveti oreol, kakav predsednik treba da ima.

Šta više govori, nego što je slučaj Francuske revolucije, čije su vođe, posvećujući svoje napore odbacivanju sujeverja i ustoličenju Razuma, požurile da stvore obrede razuma? Borba razuma protiv neznanja, vo-

---

[32] Walter Bagehot, *The English Constitution,* Appleton, New York, 1914, str. 107.

[33] John Kennet Galbraith, „Conventional Signs", *Spectator,* br. 205 od 29. jula 1960.

[34] Dan F. Hahn, „The Rhetoric of Jimmy Carter, 1976-1980", *Presidental Studies Quarterly,* 14/1984, str. 275.

đena je simbolima i obredima. Francuska trobojka, simbol nacije oslobođene obmane i ugnjetavanja od strane crkve i aristokratije, stvorena je dan nakon pada Bastilje (Bastille), 1789. godine. Kada je 1814. godine, Napoleon oteran u progonstvo na Elbu, jedan od prvih poteza reakcionarne vlade je bio obnova bele zastave. Godinu dana kasnije, kada se vratio iz progonstva, Napoleon je brzo zamenio belu zastavu sa trobojkom. Avaj, ovaj totemski rat povuci-potegni nastavio se sledeće godine, jer je revolucionarna zastava, jedan od uzroka Napoleonovog poraza na Vaterlou (Waterloo), još jednom zamenjena belom zastavom aristokratske Francuske. Pa ipak, mada oterana u podzemlje, ritualna upotreba trobojnice je nastavila da moćno utiče na prikupljanje demokratske političke odanosti i okupljanje opozicije režimu. Jula 1830. godine, u bici koja će ponovo oboriti stari režim, napori pobunjenika su dobili veliki zamah, kada se neko od njihovih drugova prikrao krovovima crkve Notrdam i gradske skupštine i tamo istakao zabranjenu trobojnicu. Podizanje zastave nije samo objavilo političku promenu, već je to bilo i jedno od sredstava borbe. Njegov uticaj na ustanike, pisao je jedan posmatrač, bio je „podsticajan".[35]

Vek kasnije, u fašističkoj Italiji, narod je bio vezan za režim brojnim obredima kojima se iskazuje počast: od rimskog pozdrava, do Dana odanosti 1935. godine, kada su svi Italijani naterani da pokažu svoju odanost režimu podarujući svoje burme državi, da bi ove bile istopljene radi finansiranja kolonijalnog pohoda u Africi. Socijalisti i komunisti su bili žestoko pritisnuti, njihove vođe venule u zatvorima ili u progonstvu. Ono što je Musolinijevim protivnicima u radničkim oblastima severne Italije, tih mračnih dana, dalo najviše nade, ono što je najsnažnije uspalilo njihova antifašistička osećanja, bio je pogled na crvenu zastavu, na tajanstven način kačenu o fabričke dimnjake svakog Prvog maja. Simbolička sredstva drugačijeg razumevanja političke stvarnosti, drugačijih temelja društvene solidarnosti, preživela su usred zastrašujućeg potiskivanja – obredi otpora bili su sve što je antifašistima ostalo.

Ako je Galbrajt otkrio iščezavanje rituala u modernom političkom životu, on ga je video na pogrešnom mestu ili, verovatnije, propustio da vidi naslage rituala u koje je moderni politički život uvijen. Ovo je razumljivo, jer su naši sopstveni obredi, naši sopstveni simboli, ono što se

[35] Maurice Agulhon, „Politics, images, and symbols in post-revolutionary France", u: Sean Wilentz (ed.), *Rites of Power*, University of Pennsilvania Press, Philadelphia, 1985, str. 190.

najteže vidi. Oni izgledaju tako prirodni načini ponašanja, tako očigledni putevi predstavljanja sveta, da je njihova simbolička priroda prikrivena. Ovde je doista jedan od izvora moći rituala i simbola, jer postajući preovlađujući, oni stvaraju uverljiv svet. Rituali skreću pažnju sa svoje verovatne prirode i stvaraju nam ubeđenje da vidimo svet kakav doista jeste. Teško je raspravljati se sa zastavom, posebno ako nemate drugu, sopstvenu zastavu. Teško je raspravljati se sa pesmom, ukoliko nemate drugu himnu da zapevate. I teško je raspravjati sa viđenjem sveta koje je otelovljeno u obredima sahrane narodnog vođe, činjenica koju su i komunisti i hrišćanski demokrati shvatili na svoj užas, kada je porodica Alda Mora kradom otišla noću sa njegovim krvlju umrljanim telom.

S engleskog preveli: Jasna i Ilija Vujačić

Viktor V. Tarner (Viktor W. Turner)

RITUALNI ASPEKTI KONTROLE KONFLIKATA U AFRIČKOJ MIKROPOLITICI

Rašireni slučajevi iz prakse sporova u afričkim selima, susedstvima i područjima pod vlašću poglavica, otkrivaju da svaki spor pokazuje sklonost da obuhvata životni ciklus, sa različitim fazama. Budući da odnosi u ovim malim prisnim zajednicama (face-to-face community*) smeraju da budu mnogostruki, sa potpunim učešćem jedinki u svim tipovima aktivnosti, bilo da se one mogu definisati kao prevashodno domaćinske, pravne, ekonomske, političke ili religiozne, posledice interakcija u jednom tipu aktivnosti sklone su da utiču na premise interakcije drugog tipa aktivnosti, koje neposredno za njima slede. Ova tendencija se može najbolje opisati, a kasnije analizirati, ako usvojimo stanovište Doroti Emet (Dorothy Emmet), koji je rezultat uverljivog, ali kompleksnog argumenta iz njene knjige Funkcija, Svrha i Moći (Funkction, Purpose and Powers) (1958), da je društvo „proces sa nekim sistematskim karakteristikama, – a ne čvrsto integrisan sistem, kao što je to organizam ili mašina" – (s.293)

Spor, time, poseduje životni ciklus koji je sistematizovan pomoću rutina, procedura i simbola, koji utvrđuju karakter uzastopnih faza ili „situacija" kao prvenstveno „političkih", „ritualnih", „ekonomskih", i tako dalje. Neke od ovih situacija mogu biti opisane kao one koje su determinisane običajima; na primer, religiozne predstave koje se odigravaju u određeno vreme u godišnjem ciklusu, ili regularno obavljanje inicijacija za prelaz iz jedne starosne grupe u drugu. Druge situacije imaju kontingentan, ad hoc karakter, nekad se razvijaju iz samog tog spora, a ponekad predstavljaju odgovor ili prilagođavanje događajima čije je poreklo izvan zajednice.

Spor ide svojim tokom kroz serije različitih tipova situacija, i tu su tu sadržane dve vrste sleda. Prvi je čisto hronološki: situacije bilo kog tipa su vremenski postavljene jedna uz drugu. Drugi je tipološki: situacije istog tipa slede jedna drugu, ali u razmacima. Između jedne politič-

ke situacije i sledeće umeće se određeni broj različitih tipova situacija: možda obred, možda kolektivni lov, možda fiesta. Hronološke sekvence su kontinuirane; tipološke sekvence su diskontinuirane; u najmanju ruku to je slučaj stalnih interakcija, bez obzira na njihove kvalitete.

Ali postoji drugačiji smisao u kome su hronološke sekvence diskontuinirane, a tipološke sekvence kontinuirane, jer se za izvesne vrste spornih pitanja smatra da su ona odgovarajuće ograničena na izvesne tipove situacija. Naširoko se drži da u pravnim i političkim situacijama sukobi interesa, mišljenja i svrha mogu biti javno pretresani, diskutovani, potcrtani i rešeni. S druge strane, mnoge vrste ritualnih situacija se bave društvenim zajedništvom i solidarnošću, i potiskivanjem očevidnih izraza netrpeljivih delatnosti i osećanja. Stoga, kada ritualna situacija neposredno sledi za političkom situacijom, sporna pitanja, koja su nastala u prethodnoj situaciji, se u potonjoj situaciji privremeno pasiviziraju; ali, u kasnijoj fazi društvenog procesa, spor može opet u novoj političkoj situaciji da zadobije javni status.

Poenta koju želim da ovde istaknem je to da će situacije, koje su u međuvremenu iskrsle, ostaviti svoj beleg u kasnijim shemama ponašanja. Druga politička situacija će biti pod uticajem rituala i ekonomskih situacija koje je odvajaju od prve, zato što tu saobraća jedan isti skup ličnosti, u uvek promenjivim shemama odnosa, koje obuhvataju sve njih. Na primer, u prvoj političkoj situaciji spor između dva frakcije u selu može postati pretnja da se pretvori u nasilje. U toj tački se može iznenada pojaviti obaveza svih članova da prisustvuju obredu obožavanja predaka ili u obredu životnih kriza; saradnja koja im je nametnuta u ritualu može imati efekt zauzdavanja njihovog političkog suparništva, tako da – kada se zatim njihove uloge politički definišu – razlike među njima mogu biti smirene na miroljubiv i racionalan način, umesto da one unesu razdor u život zajednice. S druge strane, politička suparništva se mogu preneti na ritualne situacije i da izrazito delovati na sheme ponašanja.

Ne bi se smelo misliti da se društveni život zajednice u potpunosti zasniva na „situacijama". Društvena situacija je kritična tačka ili zaplet u istoriji grupe, a većina grupa se dalje deli na delove koji poseduju promenljive stepene autonomije; znatan deo socijalne participacije jedinji se odvija u svrhovitim aktivnostima podgrupa, kao što su nuklearna porodica, seoska opština, segment loze, starosna grupa i tako dalje, a ne u aktivnostima širih grupa, kao što je selo ili područje pod vlašću poglavice.

Situacije koje obuhvataju grupe velikog obima i sa prostranih područja su relativno retke. Ipak, kada se pojave, uloge, interakcije i stilovi ponašanja koji ih konstituišu idu za tim da budu više formalizovani, nego stilovi ponašanja podgrupa. Stupnjevitost formalnosti se može prostirati od pukog pokazivanja pristojnosti i uljuđenosti kroz obredne radnje, do potpuno razvijene ritualizacije ponašanja. Čak i kada se situacije razvijaju spontano, van svađa ili proslava, one ubrzano zadobijaju formalizovan ili strukturalan karakter. Mnogi antropolozi su opazili da se tokom svađa u selu sukobljene frakcije crazdvajaju, konsoliduju svoje redove i obrazuju pregovarače, koji predstavlja njihov slučaj retorikom, koja je kulturološki standardizovana. Situacije takođe imaju prilično jasno definisane granice: onaj ko sprovodi istragu može da opazi kada počinju i kada se završavaju.

Stoga je društvo proces koji je obeležen situacijama, ali sa intervalima među njima. Najveći deo ponašanja, koji s tačke gledišta najveće efektivne grupe pripada ovim intervalima, iz perspektive njegovih podgrupa jeste situaciono ponašanje. Stoga nuklearna porodica može imati vlastite situacione serije, svoje porodične savete, svoje obrede obožavanja posvećene svojim „Lares atque Penates", svoje baštinske pčele, i tako dalje, a ove ne moraju da imaju nešto zajedničko sa funkcionisanjem celokupne zajednice. Ipak, pogotovo kada je reč o sporovima unutar porodice, sama porodica često nije u stanju da na osnovu tradicionalnih mehanizama kontroliše odstupanja od normi ponašanja, i sporovi postaju problem za zajednicu. Onda ona mogu da uzrokuju socijalne situacije na nivou zajednice.

Radeći na terenu među plemenom Ndembu iz Zambije, sakupio sam dovoljnu količinu podataka u formi obuhvatnih slučajeva iz prakse sporova, i tako sam bio u stanju da pratim promene društvene grupe tokom vremena. U nekoliko publikacija sam, na preliminaran način, naznačio o tome kako mislim da dijahronijska proučavanja treba da budu učinjena u kontekstu seoske organizacije; ali bih ovde želeo da ponovo ispričam seriju situacija koje sam opazio u kratkom periodu vremena, a koje su se odnosile na društvenu grupu koju sam nazvao „susedstvo".

Ndembu susedstvo je zbir sela sa jezgrima po materinskoj liniji; ono ima promenljivu teritorijalnu rasprostranjenost, fluidno je i nestabilno u svojoj društvenoj kompoziciji. Nema prepoznatljivu unutrašnju organizaciju koja odoleva promenama u identitetu sela koji ga sačinaj-

vaju; ali ono nije samo susedstvo oko bilo kog sela. Susedstvo postaje vidljivo kao zaseban društveni entitet u izvesnim tipovima situacija, a naročiti glavešina unutar njega obično sprovodi moralno i političko rukovođenje.

Sela u susedstvu se ne pomeraju u kompaktnom bloku; svako se pomera u svoje vlastito vreme i prema vlastito izabranom terenu – unutar istog ili drugog susedstva. Učestalost sa kojom Ndembu sela menjaju svoja mesta – kao rezultat izmene onoga što se uzgaja, svađe sa susedima, ili u traganju za ekonomskim prednostima – znači da se kompozicija susedstva konstantno menja: nova sela se doseljavaju iz drugih predala, a stara sela se iseljavaju. To takođe znači da je svako susedstvo sociološki heterogeno; mali broj sastavljenih sela ima uzajamne veze preko materinskog pretka, ili pak poreklo iz istog plemenskog područja.

Kakvi su onda tipovi situacija u kojima se susedstvo pojavljuju kao značajna društvena grupa? Te situacije su uglavnom ritualne, ali imaju političke implikacije.

Susedstvo, koje želim ovde da uzmem u razmatranje obuhvatalo je u 1953. jedanaest sela unutar područja od dvanaest kvadratnih milja, a ja ću ih u ovom izlaganju označiti alfabetski i numerički. Selo A1 je osnovala sestra glavnog plemenskog poglavice oko 1880. Selo A2 se odvojilo od A1 (nekoliko godina pre mog istraživanja) i sagradilo novo selo četvrt milje dalje. Jednu milju od A1 bilo je selo B, koje je došlo u devetnaestom veku iz drugog Lunda plemenskog područja u Kongu. Dve milje od A1 bilo je selo C, bastanjeno autohtonim Kawiki narodom, koji je nastanjivao područje pre nego što su stogli Ndembu (pre više od dva veka); C se odvojilo od većeg Kawiku sela u drugom susedstvu dvadeset pet godina ranije. Milju i po od A bilo je selo D koje je došlo iz oblasti Ndembu poglavice pedeset godina ranije; njihov glavešina je bio u srodstvu sa tim poglavicom (institucionalizovani naslednik glavnog poglavice) i iz iste dinastije po materinskoj liniji.

Četiri milje od A, ali u drugom pravcu, bilo je E1, čiji je glavešina vodio poreklo od sina prvog Ndembu glavnog poglavice, i koji je sebe smatrao „vlasnikom zemlje" (premda je britanska vlast ukinula njegovo poglavarstvo zadržavajući njen naziv, Mwinilunga, kao ime njihovog administrativnog okruga). Blizu C, autohtonog sela, bila su sela F1 i F2, koja su došla trideset pet godina pre iz Ndembu poglavičinog područja u Angoli; materinsko jezgro F2 se sastojalo od potomaka ranijih

robova iz F1. Blizu njih bilo je selo G, koju je osnovala žena koja se odvojila iz sela glavnog poglavice svih Kawiku starosedelaca u sada drugom susedstvu.

Kao dodatak ovim selima postojale su tri male, moderne, nastanjene jedinice – koje su Ndembu zvali „farme" – zasnovane na porodičnim nukleusima, koje britanske vlasti nisu priznavale kao poreski registrovana sela: farma A2, prvobitno nastala iz A, ali locirana blizu B i farme E2 i E3, na maloj razdaljini od E1.

Serije situacija koje želim da opišem obuhvatale su članstvo svih ovih nastanjenih jedinica, i ticale su se odluke pridržavanja ceremonija obrezivanja dečaka (mukanda), i njihovih uzastopnih faza. Ovi obredi su se približno održavale svakih deset godina, obrezuju se dečaci između šest i šesnaest godina, a društvena grupa iz koje su izvađeni oni koji će biti inicirani je susedstvo (sa nekoliko izuzetaka kojima se ovde ne bavimo). Ceremonija je po karakteru kompleksna, bogata simbolima, traje većim delom suve sezone (od maja do avgusta ili septembra) i uključuje nekoliko starijih ljudi iz susedstva u ulozi sveštenika.

Obavljati delatnost sveštenika je indeks statusa. Proces izbora ritualnih sveštenika, u smislu kako ga koriste naučnici kao što su Levi (Levy) (1952.), Iston (Easton) (1959) i Falers (Fallers) (1965), jeste „politički" proces, jer se bavi „donošenjem i sprovođenjem odluka koje se odnose na javnu delatnost ... institucionalizovanim sredstvima." Javno priznanje tako stečenog statusa ima dalje političke omplikacije u tome što ovi sveštenici mogu kasnije da budu pozvani od strane teritorijalnog poglavice – čije je područje mnoštvo susedstva – da deluju kao savetnici i poreznici na njegovom dvoru.

Četiri glavna ritualna službenika su: (1) „pokrovitelj", glavešina sela blizu koga se gradi logor za roditelje i srodnike onih koji će biti inicirani; (2) „doglavnik za obrezivanje", muški član sela koji daje najveći broj sinova (i drugih mladih muških srodnika) za grupu za inicijaciju; (3) „stariji obrezivač", predvodnik grupe za obrezivanje, koji preuzima zadatak obrezivanja starijih članova za inciranje (najčešće najstariji sin „doglavnika obrezivanja"); (4) „instruktor u obitavalištu" koji je odgovoran za podučavanje i disciplinu onih za inicijaciju tokom dugog perioda osamljenosti u šikari u ritualnom obitavalištu. (Postoje nekoliko drugih važnih ritualnih uloga, ali ove četiri uloge su glavni predmet konkurentskog nadmetanja.)

U susedstvu o kome govorim odluka da se održi mukanda počela je sa odlukom ljudi iz E1, E2 i E3 da pozovu na sastanak sva sela da bi raspraviljalo o poželjnosti obaveznog učešća susedstva u tom zahtevnom zadatku. Na svom privatnom savetovanju oni su planirali da bi glavešina E1 trebalo da bude pokrovitelj, da starešina farme E2 treba da bude doglavnik, a da glavešina D treba da bude stariji obrezivač. Njihovo pravo je trebalo da počiva na činjenicu da je E1 po tradiciji „vlasnik zemlje", da je sin sestre glavešine iz E2 imao četiri sina za inicijaciju, i da je D bio najefikasniji obrezivač u susedstvu. Ipak, na savetu susedstva A1 se čvrsto suprotstavilo ovoj „kandidatskoj listi" kada je nagovešteno kako treba da izgleda njen sastav; strah od prestiža i vračbine A1 sprečili su E blok da je otvoreno zastupa.

Prestiž A1 bio je proizvod nekoliko faktora. Prvo, glavešina je bio blizak rođak glavnog poglavice i živeo u poglavičinom području. Štaviše on je bio, po direktnoj materinskoj liniji potomak nekoliko ranijih glavnih poglavica, od kojih je jedan osnovao njegovo selo. On je bio savetnik na dvoru glavnog poglavice i mogao se smatrati njegovim predstavnikom u tom susedstvu, premda nije imao institucionalizovanu političku vlast nad njenim članovima. Drugo, on je već obavljao radnje starijeg obrezivača i bio pokrovitelj dva ranija mukanda obreda u tom selu. Treće, on je već obavljao dužnost starijeg obrezivača i pokrovitelja u ovim kao i drugim mukanda ritualnim radnjama u različitim Ndembu susedstvima.

Sa tako mnogo kvalifiakcija za starešinske ritualne uloge, kako se E1 i njegova koterija usudila da teži da uzurpira položaj A1? Ovi „Mladoturci" imali su nekoliko poenti u svoju korist. Rekao sam da tamo gde su srodništva mnogostruka, posledice jednog skupa interakcija utiču na premise sledećeg skupa; a ovde je bilo mnogo znakova da je prestiž A1 bio u opadanju. Na primer, A2 se odvojilo od njihovog sela, uzimajući sa sobom više od polovine njegovog prvobitnog stanovništva. Ogovaranja o vračanju A1 pomoglo je da se ova šizma pospeši; A1 se rigidno suprotstavljalo svim tipovima savremenih promena i smatrano je učiteljem tradicionalnih veština, uključujući tu i zlonamernu magiju. A1 je, štaviše, insistirao da mu se ukaže poštovanje koje se duguje poglavici. Ukratko, on je predstavljao ancien régime.

Mnogi drugi u tom susedstvu nisu žudeli da slede njene norme u vrednosti, a neki od njih – uključujući E1, E2, E3 i A2 – su radili kao radnici migranti u gradovima tadašnjih severno rodezijskih područja

eksploatacija bakra. A2 je napusto selo A1 da bi se delom emancipovao od njegovog tradicionalizma, drugi su videli njegov uspešan raskid kao znak da je stari čovek postao „bivši". Štaviše, E grupa je uvek zamerala zbog uklanjanja njihovog glavešine sa položaja „vladinog poglavice", držeći da je on bio prvi Ndembu poglavice koji je kao takav postavljen i da je njegov pad bio zasnovan na mahiancijama starijeg poglavice i njegovih bliskih rođaka po majci, uključujući i A1.

Tako ih je mešavina modernih i tradicionalnih razmišljanja prisilila da upotrebe priliku mukande kao priliku da restruktruiraju sistem prestiža u susedstvu. Takođe su se suprotstavili zahtevu A1 da bude stariji obrezivač ukazujući da je starost učinila da njegove ruke postanu nesigurne i da on može da povrede inicirane. To je bio drugi aspekt stava da je on bio „preko brda".

U situaciji 1 (pokroviteljstvo), koja ima politički karakter, A1 su uspeli da dobiju podršku od A2 argumentom da pokrovitelji obreda treba da budu stariji članovi kraljevske majčinske loze, uz istovremeni predlog da doglavnik treba da bude A2, budući da on ima tri sina spremna za inicijaciju. Seoski raskol između A1 i A2 je tako stavljen u stanje pasivnosti na osnovu potrebe ujedinjenja protiv frakcije E.

Štaviše, sela A1, A2, B, i G su sačinjavala konubijum** sa relativno gustom mrežom srodničkih međuveza. Među njima su A1 i A2 suspela su da obezbede podršku glavešina B, C i G. Zbog toga je odlučeno da A1 treba da bude pokrovitelj obreda, a A2 da bude doglavnik.

Za vreme intervala između ovog sastanka i dana određenog za početak obreda, frakcija E je započela seriju intriga u cilju sprečavanja A1 da obavlja funkcije obrezivača. Oni su raširili glasine ne samo da je A1 suviše star da vrši operacije kako treba, već da će on koristiti svoju ritualnu moć i vradžbine da bi začarao dečake.

Na dan otvaranja obreda, nakon mnogih intervencija (u kojima su obe strane pokušavale da pridobiju moju podršku kao uticajnog stranca), uloga glavnog obrezivača je još uvek bila nepopunjena. Frakcija E je još uvek podržavala D, i uvela drugog autohtonog glavešinu iz obližnjeg susedstva, sa čijim selom su bili povezani putem braka, da vrši obrezivanje pored D. Uz to oni su igrali iz sve snage na strahovima A2 za sigurnost njegova tri sina, od kojih je najstariji trebalo da bude obrezan od strane A1, tako da je on tajno dao podršku D protiv brata njegove majke.

Posle podne i noć pre obrezivanja (koje se odigrava nekoliko sati nakon izlaska sunca) čini važnu ritualnu situaciju za Ndembu. Obrezivači pripremaju svetilište i izlažu svoje korpe sa svojim vražbinama; ceremonijalno se diže logor za roditelje onih koji će biti inicirani;tokom cele noći se održava ples sa tradicionalnim pesmama i ritmom bubnjeva. Scenom dominiraju tradicionalni simboli i obredi, uz poštovanje tradicionalne hrane i seksualnom zabranom; za neko vreme stara kultura Lunda stoji iznad svega.

U tom situacionom kontekstu (sitauacija 2) glavešina A1 je održao strastan govor u kome je istakao opasnost koje vreba određene za inicijaciju od tajanstvenih moći koje se mogu aktivirati ako bi ljudi u svojim srcima počeli da gaje mržnju u svojim srcima jedni protiv drugih, ako bi se uništili tabui, a pogotovo ako bi trebalo da izbiju otvorene svađe. On je istakao da službenici u ritualu moraju da kooperiraju jedni sa drugima da bi „naša deca" prošla zaštićena kroz tajanstvene opasnosti mukande.

Čuo sam puno gunđanja protiv A1 oko posuda za pivo frakcije E za vreme noći, i izraze strahovanja od njegovih vradžbina ako bi ga napali; izgledalo ja kao da on zadobija prvenstvo. Dramatični trenutak je došao sledećeg jutra (situacija 3) kada su dečake službenici obitavališta ritualno oteli od njihovih majki, odveli kroz simboličku kapiju van područja njihovog detinjstva, i kada su ih onako uplakane odveli na tajno mesto za obrezivanje u šumi.

Bila su pripremljena legla od lišća za dečake, a kod svakog leglo nalazili su se obrezivač i dva asistenta. Stariji dečak za inicijaciju je bio je odnet na to mesto, i A1 je brzo poput munje jurnuo ka stablu mudyi-a ispod koga je je ovaj dečak trebalo da bude obrezan i inaugurisao obred. On je dao znak rukom i zakričao: Kud'ami („Dovedite mi ga"). (Zapravo njegovo delo je bilo vešto i efikasno, a svi dečaci koje je operisao su se brzo oporavili.)

To je odredilo tu situaciju u korist A1. Sociološki, on je uspeo u ponovnom dokazivanju svog statusa, i ne samo svog statusa već i „Ndembu načina života", u lice opozicije „modernista". On je takođe odbranio zahtev kraljevske majčinske loze na moralni autoritet nad obrezivanjem. Činjenica da se niko nije suprotstavio njegovom zahtevu da radi kao stariji obrezivač ukazivalo je da su tradicionalne Ndembu vrednosti, bar u ovom tipu situacije, bile kolektivne predstave koje još uvek imaju dovoljnu moć da prinude na pristanak. Dalje, oprisala su samo tri obre-

zivača: A1, D i jedan drugi član loze po majci starijeg poglavice, koji je stanovao u području drugog poglavice. Poraz E frakcije je bio potpun.

Potrebna je samo kratka analiza da bi se ovaj slučaj stavio u teorijsku perspektivu. Spor između A1 i E se može najbolje shvatiti ne u smislu sinhronijske strukture, već u smislu dinamičkih svojstava društvenog polja u susedstva i u smislu situacije serija.

Kada je situacija bila politički definisana, izgledalo je da frakcija E može bar da uspe u nominovanju starijeg obrezivača, budući da su oni bili numerički nadmoćni i bolje organizovani i da su se mogli pozvati na one elemente koji su najosetljiviji kada je reč o modernim promenama. Ali kada je situacija bila definisana ritualno, i kada su nekoliko ritualnih situacija sledile neposredno jedna za drugom, tradicionalne vrednosti su postale one najviše, i A1 je igralo na kartu relativnog tradicionalizma Ndembu-a da zadrže i čak uvećaju status koje su imale političke implikacije.

Rezultat tog osobnog procesa sporenja je takođe bio indeks o stepenu u kome su Bdembu još uvek bili posvećeni neevropskim vrednostima. Ovaj konzervativni smer traje još uvek kod Ndembu, jer je većina Ndembu sve do skora, u nacionalnoj politici Centralne Afrike davala podršku Afričkom kongresu Nkumbule, a ne radikalnijoj partiji Ujedinjene nacionalne nezavisnosti Kaunde; oni su bili tvrdoglavi sledbenici politike njihovog saplemenika Lunda, Moiza Čombea (Moise Rschombe) u Kongu.

Na kraju, možemo se usuditi, kao probni iskaz, da kažemo da ako neka ličnost zauzima važan politički ili religiozni položaj, njegova politička moć je ojačana u onim periodima u godišnjim ciklusima ili razvojnom ciklusu grupe, kada mu njegova ritualna služba daje uvećanu vlast.

Literatura

1. Easton, D. 1959. Political anthropology, In B. Siegel (ed), Biennal Review of Anthropology, Stanford University Press.
2. Emmet, D. 1958. Function, purpose and powers, London, MacMillan.
3. Fallers, Lloyd. Political anthropology in Africa, In New directions in anthropology, London, Tavistock.

4. Gluckman, Max. 1955. The judicial process among the Bartose of Northern Rhodesia, Manchester University Press.
5. Levy, M. J. 1952. The structure of society, Princeton University Press.
6. Middleton, John. 1960. Lugraba religion, Oxford University Press.
7. Mitchell, J. Clyde, 1955. The Yao village, Manchester University Press.
8. Turner, V. W. 1957, Schism and continuity in an African society, Manchester University Press.
9. Van Velson, J. 1964. The politics of kinship, Manchester University Press.

S engleskog preveo: Dragan D. Lakićević

Ted Luelen (Ted Lewellen)

POJEDINAC U POLITIČKOJ ARENI

Dva sasvim različita pravca istraživanja se podrazumevaju u procesnom pristupu. S jedne strane, slom prevlasti strukturalnog funkcionalizma je antropolozima dao slobodu da prošire delokrug svog izučavanja prilično jednoobraznih plemenskih društava na složene nacije-države. S druge strane, istraživači su mogli da pomaknu usresređenost sa šireg strukturalnog posmatranja celih sistema na delatnosti pojedinaca ili malih grupa koje deluju unutar tih sistema. Potonje usmerenje je počelo da se naziva *akcionom teorijom*, izrazom koji potiče od nemačkog sociologa Maksa Vebera, a koji je na političku antropologiju primenio Ebner Koen (1974: 40-43).

Kao i kod toliko drugih teorija, akciona teorija se razvila *ex post facto* izabravši zajednički imenitelj široke raznolikosti istraživanja autora koji su verovatno imali malo pojma o tome da su deo povezanog novog usmerenja. Taj novi imenitelj bila je usresređenost na pojedince i njihove manipulativne strategije da zadobiju i zadrže moć. Pojedinac umešan u ovaj proces bi mogao da bude izvesna imenovana osoba, opisana sa tolikom dubinom crtanja ličnosti kakva bi se našla u kakvom dobrom romanu, ili apstrakcija: politički čovek. Kao opreka bliskom rođaku ekonomskom čoveku, politički čovek ne uvećava do krajnosti bogatstvo ili profit već pre moć. Postavite dva ili više ovakvih bića u istu arenu (što je suvišno jer njihovo prisustvo, zapravo, stvara političku arenu) i imamo likove za društvenu dramu ili, ako neko više voli, za igru u kojoj su različiti potezi ograničeni pravilima i u kojoj može biti samo jedan pobednik u isto vreme.

U ovom okviru sveta u malom glavni pojmovi su ciljno usmerenje, manipulativne strategije, manevrisanje i odlučivanje. Ali pojedinci nikad ne mogu da deluju sami u politici; oni moraju da traže sledbenike, da prave saveze i da vrše međudejstvo sa drugim pojedincima koji su bilo u položaju nadređenosti bilo podređenosti. Stoga je nemoguće za

bilo koga ko izučava politiku da se ne obazire na grupe. Ali, zastupnici akcione teorije su skloni da grupe posmatraju sa stanovišta pojedinaca i da ističu one grupe – poput struja, klika i elita – koje se najbolje mogu razumeti u međudejstvu licem u lice.

Društvena drama

Jedno od najranijih istraživanja koje je razvilo ovo usmerenje je „Raskol i postojanost u jednom afričkom društvu" (*Schism and Continuity in an African Society*, 1957) Viktora Tarnera. Mada na smernicama mančesterske škole antropološke teorije Maksa Glukmana, ovaj rad je imao nekoliko strana koje su bile jedinstvene. Umesto da istražuje celu skupinu Ndembua iz severne Rodezije, Tarner se usresređuje na pojedince koji prolaze kroz niz kriza (društvenih drama po Tarnerovim rečima). Svaka od ovih drama se raščlanjuje kao vrhunac dugog razdoblja izgrađivanja napetosti u kojima se zbivaju nova svrstavanja moći i promene privrženosti.

Za Tarnera „najraširenija zajednica Ndembua je ... zajednica patnje"; i zaista, njegov središnji antagonista, Sandombu, je istinski tragičan heroj. U prvoj u složenom nizu društvenih drama u koje je uključen ovaj čovek, koji stremi da postane poglavica sela Mukanza, Sandombu dva puta vređa seoskog poglavicu Kahalija izazivajući njegovu vlast. Ovo dovodi do žestoke svađe između njih, pri čemu svaki preti drugome vradžbinama. Sandombu odlazi u drugo selo gde bi trebalo da živi ozloglašeni vrač. Nešto kasnije, uvređeni poglavica se razboljeva i umire. Sandombuu je omogućeno da se vrati u Mukanzu, ali ima dovoljno sumnje da ga spreči da zameni poglavicu, i odabran je čovek iz druge loze.

Ovaj niz događaja je na oko jednostavan. Sandombuova uvreda bila je kršenje jednog od najdubljih načela društvene organizacije Ndembua – vlasti starijeg naraštaja nad mlađim. K tome, Sandombu je bio sin Kahalijeve sestre, a na nasleđivanje starijeg mlađim iz iste loze se nije gledalo s naklonošću. Postojali su drugi razlozi obuzdavanja Sandombuovih stremljenja. Bio je neplodan, a sestra mu je bila jalova. Ovo je, samo po sebi znak vradžbine, imalo važne posledice jer su Ndembui matrilinearni i vođa mora da vuče svoju snagu od svojih rođaka preko ženske loze. Nedostatak dece u sestre bi suzio Sandombuovu osnovu za podršku. Takođe, njegova sveopšta darežljivost – u službi njegovog sla-

voljublja – dovela je strance koji su predstavljali pretnju konzervativnim seljacima. Konačno, takmaci za mesto poglavice su imali očigledan čvrsto uvreženi interes u optuživanju Sandombua za vradžbinu. U ishodu su se tri najmoćnije seoske loze udružile u otporu prema Sandombuu.

Za Tarnera su norme i strukture koje su toliko zanimale naraštaj četrdesetih godina XX veka postale društveno polje, pozadina pred kojom se odigrava stvarno delovanje. Sistemi porekla, pravila braka, vrednosti i norme ponašanja nisu nepromenive stvarnosti već društvene idealizacije i predmet stalne manipulacije. Na primer, norma koja se tiče nasleđa unutar loze je primenjena na Sandombua, ali ne i na Kosandu koji je docnije na mestu poglavice nasledio svog ujaka. Optužbe za vradžbine su korišćene da opravdaju javnu saglasnost da Sandombu ne bi trebalo da bude poglavica; one su samo sporedno osnova takve saglasnosti. Tako norme i pravila nisu ropski sleđeni, već je na njih stavljan ili se sa njih skidao naglasak prema složenom skupu merila.

Takav pristup počiva na izvesnim temeljnim pretpostavkama o prirodi društva. Društvo se posmatra kao polje snaga u dejstvenoj napetosti u kojoj centrifugalne i cenripetalne težnje stalno vuku jedna nasuprot drugoj. Kada napetost između cepanja i privlačenja postane oštra, razvija se kriza, dolazeći do svog vrhunca u ponovnom uspostavljanju privremene i nepostojane ravnoteže. Retko postoji potpuno razrešenje napetosti. Ishod će pre biti ponovno prilagođavanje sila koje pruža više snage jednoj strani i iscrpljuje snagu druge. Tarner je, zajedno sa Markom Suorcom i Arturom Tjudenom (1966), razvio ovaj proces u dijahroničan obrazac političke faze razvoja u kojem razdoblju mobilizacije političkog kapitala sledi borba ili razračunavanje. Potonje uključuje neku vrstu prekida mira u kome jedna strana u sukobu nastoji da otvoreno izazove drugu. Ovo dovodi do krize – „važnog odlučnog trenutka ili prekretnice u odnosima između činilaca političkog polja" – što zauzvrat uzrokuje suprotstavljene težnje dok društvena grupa raspoređuje mirotvorne snage da bi izbegla postpuni rascep dveju strana. Razmeštaj mehanizama koji su u službi prilagođavanja i nadoknađivanja može da uključi nezvaničnu nagodbu, zakonski postupak ili javni ritual. Konačno, nastupa obnavljanje mira pošto se dve strane ili ponovo prilagode novoj vrsti odnosa nejednake moći ili se savim rascepe.

Mada je Tarnerova knjiga bila prelazna i još uvek utemeljena u strukturalnom funkcionalizmu četdesetih godina XX stoleća (njegov na-

vedeni cilj je bio „da izdvoji osnovne činioce koji leže u osnovi stambene struktute Ndembua"), mnoge od zamisli koje će se kasnije stopiti u teoriju akcije su već bile očigledne. U Sandombuu vidimo političkog čoveka kao pojedinca stvarnog života koji manipuliše pravilima kulture, čini izbore, razvija strategije – ukratko donosi ciljno usmerene odluke.

Glavni razlog usresređivanja na pojedince, pre no na grupe, je taj da se u pojedincu sastaje izvestan broj različitih sistema. Grupa može odigrati jednu jedinu ulogu u određeno vreme dok pojedinac uvek uključuje sukobljene uloge, istovremeno oca i sina, vođe i sledbenika, ratnika i mirotvorca. Pojedinac tako izražava protivrečnosti koje mogu biti nevidljive u izučavanjima grupa.

Teorija igara

Zanimljiva i uticajna vrsta teorije akcije je nematematička teorija igre koju je razvio F. Dž. Bejli u delu „Ratne varke i pljačke" (*Strategems and Spoils*, 1969). Pošto je ovo jedna od najsvestranijih antropoloških političkih analiza zavređuje osvrt u pokojoj pojedinosti. Bejli je počeo ovu knjigu pošto je postao opčinjen otkrovenjem koje je proisteklo iz televizijskih ispitivanja potkazivača mafije Džozefa Valakija (Joseph Valachi). Ona su razotkrila ne samo racionalnu strukturu koja leži u osnovi organizovanog kriminala već takođe skup pravila igre po kojima su se borili i međusobno ubijali gangsteri u stalnim borbama za moć. Procesi nasleđivanja vođstva izgledali su kao gotovo istovetni onima koje je opisao Frederik Bart (Frederick Barth, 1959) u njegovoj analizi rađenoj po teoriji igre Svet Patana u Pakistanu. Izgledalo je da „se od ivice anarhije brani pravilima", da bez obrira kolliko bezobličan jedan politički sistem bio, politička borba se uređuje kodeksom koga učesnici mogu ali ne moraju biti svesni.

Svaka kultura razvija sopstveni skup ovih pravila političke manipulacije. Zato je moguće posmatrati politiku kao igru nadmetanja sa prihvaćenim pravilima i što je jednako važno prihvaćenim ciljem. U stvarnom smislu, politika je ovaj skup pravila, jer nadmetanje u kojem bi svaka strana mogla da usputno izmišlja pravila bi jednostavno bilo borba. Postoje dve vrste političkih pravila igre: normativna pravila se javno iskazuju i obično su maglovita (poštenje, uzori poštene igre itd.); ona su merila prema kojima o delanjima može da se sudi kao moralno is-

pravnim ili nepravilnim. Pragmatička pravila imaju posla sa stvarnom pobedom u igri kao suprotna javnom ispoljavanju. Bejli se usresređuje na potonja, jer stvarno pitanje kako ga on vidi nije da li je neko delanje javno odobreno, nego da li je delotvorno. Nadmetanje se odigrava unutar političkog polja koje može biti određeno kao neko društvo ili deo društva u kome postoje dve ili više suparničke strukture, ali u kome ne postoji dogovoreno o skupu pravila između ovih struktura. Unutar političkog polja su arene u kojima timovi koji prihvataju takva pravila pokušavaju da izgrade sebi podršku i da obaranjem podriju svoje suparnike. Nadmetanje ne mora biti ograničeno na neku arenu već se može pomerati s jedne na druge unutar šireg političkog polja, a ponekad se takmičarske grupe unutar jedne arene mogu privremeno ujediniti protiv spoljašnje pretnje.

Postoji pet glavnih sastojaka političke strukture kada se ona posmatra kao igra. Prvo, moraju da postoje nagrade ili ciljevi koji su kulturom određeni i koje učesnici moraju dovoljno da vrednuju da bi učinili nadmetanje smisaonim. Drugo je osoblje umešano u sukob što uključuje celokupnu zainteresovanu političku zajednicu, političku elitu (one kojima je dato pravo da se takmiče) i političke timove umešane u nadmetanje. Treći činilac je vođstvo što uključuje pojedince koje podržava skupina sledbenika, s jedne strane, i oni pojedinci koji stvarno odlučuju i izglađuju sporove, a koji mogu biti potpuno različiti od javnog vođstva, s druge strane. Četvrto je samo nadmetanje, tj. njegove dve vrste: suočenje, ili pokret unutar političke arene koji suparniku obznanjuje nečiju snagu u izvorima i nečije moguće namere; i borbu u kojoj se oba učesnika javno slažu da okušaju svoju snagu jedan protiv drugog. Konačno, postoje sudije koje određuju pravila koja se imaju slediti kada neki od suparnika prekrši pravila.

Mada Bejli naglašava pravila kao suštinska za igru politike, on primećuje da su neposredno varanje ili igranje jednim skupom pravila nasuprot drugom takođe deo igre. U skandalu Votergejt (primer koji Bejli nije mogao da predvidi 1969.), pragmatična i normativna pravila su došla u sukob. Uhođenje suparnika je dugo bilo deo američke stranačke politike, i moglo se čak smatrati legitimnim unutar pragmatičkih pravila. Ali takvo ponašanje mora se držati izvan dometa očiju. Kada je isplivalo pokušano ozvučavanje štabova demokrata, Pandorina kutija čisto pragmatičnih delanja se pojavila sa njom – spisak neprijatelja, prljave igre u vezi sa

demokratskim kandidatima, ometanje dokaza, prikrivena zavera i tome slično. Ništa od ovoga nije trebalo da bude iznenađujuće za američke birače koji su kao grupa dobrano prožeti zdravim cinizmom prema politici. Možda je čak štetnije od stvarnih zločina bilo otkriće zapanjujuće tričavog i krajne prljavog načina Votergejtskih traka kojim je većina moćnih ljudi na zemlji vodila posao. Niksonovom ostavkom i krivičnim gonjenjem njegovih pomoćnika, normativne vrednosti privremeno su pobedile nad pragmatičnom politikom, stvarajući čak privremenu obmanu da se vlada može voditi normativnim pravilima. Džimi Karter (Jimmy Carter) se kandidovao za izbore na temelju svoje visoke moralnosti; on je čak obećao da nikada neće lagati javnost. Potrajao je samo četiri godine.

Politički timovi

Široko uzev, dve vrste političkih timova su ugovorni i moralni. Ugovorni tim je onaj koji je ujedinjen, ne po savesti, već po koristi ili mogućoj koristi koja se ima izvesti iz sleđenja određenog vođe. Ugovorni tim je onaj koji se ujedinjuje, ne savešću, već profitom ili mogućim profitom koji se dobija sleđenjem izvesnog vođe. Razmerno labav oblik ugovornog tima je transakcioni tim, koji se, uglavnom, zasniva na razmenjivanju materijalne prirode – novca, hrane, odeće, ugovora, dozvola – tako da je veza između vođa i sledbenika strogo zasnovana na uočenoj materijalnoj koristi. U sistemima „velikog čoveka" (big man), poput onih nađenih u Polineziji, vođa mora da kupi odanost kroz pozajmljivanja i gošćenje. U nekom radničkom sindikatu, moć vođe može da zavisi od opažanja podređenih da on ili ona može da postigne za njih veću platu i koristi nego takmičari unutar tog pokreta. Pošto položaj vođe može da bude zasnovan na poslovima u četiri oka sa pojedinačnim sledbenicima, a pošto bi vođa bio dobro savetovan da izbegne podelu moći iz straha od stvaranja suparnika, ovakvi timovi su krajnje ograničeni u veličini. Ovde je vođstvo dodeljeno izvesnom broju različitih funkcionera od kojih svaki ima specijalizovano mesto u hijerarhiji moći, tako vođa jezgra može da izbegne svaki neposredan izazov. Takva grupa, takođe, ima prednost pošto je u stanju da se neodređeno širi jer ne zavisi od ličnih međudejstava sa jednim pojedincem.

Kao suprotnost timovima u kojima odanosti zavise od ličnih koristi, moralni tim je ujedinjen zajedničkom etikom – religioznim uvere-

njem, nacionalizmom ili utopijskom političkom ideologijom. Vođa u takvim timovima plaća cenu što je oštro ograničen unutar normativnih vrednosti grupe, ali i izvestan stepen pouzdanosti se, takođe, može izvesti iz znanja da sledbenici neće skretati prema nekom ko može da ponudi bolje materijalne kosristi. Vođa moralnog tima može prisvojiti isključivo pravo na izvesne mistične oznake, kakva je pristup bogovima što delotvorno prekida opoziciju. Na primer, među Lugbarima u Ugandi samo stariji mogu da koriste moć duhova predaka – zapravo, to sprečava mlađi naraštaj da ikada ozbiljno ospori vlast starijih.

Kakva god da je vrsta tima, vođa mora da ispuni neke uloge: odlučivanje, pridobijanje članstva i održavanje grupe te međudejstvo sa svetom izvan tima. Svakodnevno odlučivanje sledi smernice normativnih ili pragmatičnih pravila ili spoj obaju tako da se stvarno vođstvo traži samo u uslovima neizvesnosti.

Vođa pri odlučivanju uvek mora proračunati politički trošak, naročito kada normativna pravila ne mogu da se uobičajeno primene. Najbezbednija strategija u takvim slučajevima za vođu je da odluči koja zahteva najmanje moguće društveno prilagođavanje. Najmanje skupa je jednodušna odluka; tj, vođa dobija prethodnu saglasnost i prosto obznanjuje odluku grupe. Ali postizanje takve jednodušnosti može biti dug, težak postupak koji seje razdor i može čak da navede na pomisao o slabosti vođe. Najskuplji politički oblik odlučivanja je prosta naredba. Vođa koji poznaje igru bi, naravno, tražio srednje stanovište da brani moć zadržavajući najveću podršku.

Političko pripijanje

Dugoročno timovi koji se redovno takmiče za vlast moraju da budu manje ili više jednaki u snazi. Međutim, periodično politika se iz jedne arene preliva u drugu, veću u kojoj jedan tim postaje sažet mnogo većom političkom strukturom; niti se normativna niti se pragmatična pravila ijedne grupe primenjuju na drugu. Tri vrste odnosa su moguće u takvim slučajevima: prvo, veća struktura može da održava samo najneznatnije odnose sa manjom, naročito ako su kulture dve grupe izrazito različite a manja grupa zadržava značajan stepen vlasti unutar svog ograničenog polja. Na primer, tokom kolonijalnog razdoblja u Indiji britanski se gospodari nisu obazirali na velike oblasti na granicama Kine i

Burme izuzev za poluvojna inspekcijska razgledanja da bi se zadržao privid nadzora. (Međutim, britanske normativne vrednosti bile su toliko povređene postupcima žrtvovanja ljudi i ubistva dece među ovim narodom da su napokon vodili dvadesetogodišnji rat da bi ih obuzdali.) Druga alternativa je grabežljivo sažimanje. U svom najprimitivnijem vidu, ovo je jednostavno nacionalni oblik nadoknade za gangtersku zaštitu: dokle god slabija grupa plaća svoj danak, ona se ostavlja na miru. Složenija vrsta je posredno vladanje koje su Britanci uzdigli do umetnosti u Africi. Na koncu, manja grupa može se stopiti u veću, bilo krajnjom promenom ili napuštanjem urođeničkih političkih, privrednih i društvenih struktura. Ovo se periodično pokušavalo sa američkim Indijancima kroz postupke prinudnog rasplemenjavanja; ali je to propalo jer su se vrednosti vladajućih i podređenih grupa razlikovale isuviše da bi se takvo stapanje dogodilo. (Deseta glava pretresa kako urođenički narodi klešu sebi niše moći u stanjima sažimanja.)

Kakav god da je proces pripijanja, posrednik će poprimiti značajnu političku ulogu u posredovanju između dve političke strukture. Uspeh posrednika zavisi od sposobnosti da obmane, jer je nagodba obično moguća samo ako se svaka strana lažno predstavi drugoj. Kao ishod, ovi su posrednici prezreni kod obe strane. Ovo je, na primer, očigledno u upotrebi izraza *čolo* (*cholo*), koji ima ponižavajući prizvuk, za posredničku klasu Indijanaca koji su između seljaka i mestizosa u brdovitom Peruu i Boliviji. Čolosi su Indijanci koji su ostavili zemlju zarad poslova s kamionima, krijumčarenjem i malih pijačnih prodaja, a koji više vole da govore španski i da se oblače u odeću u mestizo stilu. Mada im seljaci ne veruju – smatraju ih za izrabljivače – a mestizosi ih preziru, čolosi ispunjavaju značajnu ulogu u premošćavanju dve korenito različite kulture tokom razdoblja brze akulturacije.

Problem sa kojim se suočava svaka sažeta politička struktura jest sam opstanak – kako ostati veran sebi sa najmanjom promenom unutar izmenjenog okruženja. Moralni tim, naročito onaj zasnovan na religioznoj ideologiji, može poprimiti zaneseno držanje i zavet da se bori do poslednjeg čoveka, žene i deteta. Na žalost, moćnija grupa može biti potpuno nezadivljena time, u kojem će slučaju sažeta grupa biti prinuđena na promenu. Bejli izdvaja tri vrste političke promene: promenu koja se ponavlja, koju je tako dobro opisao Maks Glukman (1960, 1969); ova promena je korenita i može se dogoditi unutar šire ravnoteže. Sve se grupe, na primer, moraju suočiti sa problemima gubljenja vođe i na-

laženja zamene, priodičnog rata, gladi, i tako dalje. U takvim slučajevima normativna pravila i pragmatična pravila, kakva su pravila nasleđivanja, su dovoljna da vrate društvo na uobičajenost. Mada promena koja se ponavlja nema činilac nagomilavanja – male promene nužno se ne zbrajaju u temeljnu promenu strukture – u promeni koja se prilagođava ne može biti povratka na izvornu ravnotežu. U ovom slučaju normativna pravila se mogu zadržati, ali pragmatična pravila moraju da se promene da bi razjasnila nove uslove. Kada su indijanska plemena Plejn bila prisiljena na rezervate, bila su u stanju da zadrže veći deo svoje izvorne kulture i političkih vrednosti, mada se njihov politički položaj promenio iz samoupravnog u položaj bedne zavisnosti. U slučajevima korenite promene, i normativna i pragmatična pravila se nepovratno menjaju – nezavisnost britanskih kolonija nakon II svetskog rata, na primer, ili propast sovjetskog carstva tokom devedesetih godina XX veka.

Frakcije

Jedan od neposrednih izdanaka procesnog pristupa kasnih pedesetih godina XX veka je bilo narastajuće usresređivanje na ulogu privremenih političkih sukobljenih grupa ili frakcija. Dokle god se ravnoteža smatrala ciljem društvene organizacije, frakcije su posmatrane kao neprilagodljive. Sa stanovišta procesne teorije, međutim bilo je očigledno da u nekim okolnostima frakcije mogu da budu prilagodljivije od uobičajene politike u organizovanju i kanalisanju društvenog sukoba, naročito tokom razdobalja brze društvene promene. Frakcionarstvo čak može sadržavati stalnu politiku grupe. Edvin Vinkler (Edwin Winkler, 1970: 333) je proglasio pojam frakcije za „možda najposebniji antropološki pristup izučavanju unošenja podataka u politički sistem". Po Vinkleru je upravo frakcionarstvo preusresredilo antropologiju sa strukturalnih opsednutosti ka zanimanje manipulisanjem strukturalnim načelima. Dženet Badžra (Janet Bujra, 1973:132) je negodovala zbog toga što su frakcije i frakcionarstvo „pomodni pojmovi što nadmašuje njihovu sadašnju jasnoću upotrebe". U svakom slučaju, izglada da su frakcije čvrsto ustanovljene u antropološkom rečniku, pa se tako moraju suočiti s istom baražnom vatrom kritike kao *pleme* ili *segmentarna loza.*

Nasuprot pojavi ujedinjenih grupa sa stalnim strukturalnim odlikama – poput političkih stranaka, loza, klanova ili tajnih društava –

frakcije streme da budu nezvanične, neposredne sa odnosom vođa-sledbenici uređenim za zasebnu svrhu koji se raspušta kada je svrha postignuta ili osujećena. One su, u prvom redu, grupe koje se sukobljavaju uređene nasuprot jednoj ili više grupa; tako, po određenju, nikada ne može biti samo jedna frakcija u posebnoj političkoj areni. Kako što vođa frakcije crpe podršku iz bilo kog i svih raspoloživih izvora, pobornici mogu da prelaze uobičajene stranačke, klasne ili kastinske smernice, sa ishodom da se često javlja manjak ideološkog usresređenja.

Unutar ovog širokog određenja, izvestan broj različitih frakcija može biti opisan. Uobičajeno izraženo *frakcionarstvo* se odnosi na privremene sukobe unutar zvaničnih političkih grupa, na primer, unutar Republikanske stranke pre nacionalne konvencije. Nasuprot tome, prodiruće frakcionarstvo razvija se kada spoljni pritisci izazivaju slom uobičajnih političkih mehanizama. U takvim okolnostima, neorganizovane i privremene frakcije mogu nastati uz malo izazova (Siegal and Beals, 1960). Izraz *delimično frakcionarski politički sistem* (*segmentary factional political system*) se primenjuje na grupe u kojima frakcije obrazuju preovlađujući način političkog ustrojstva. Mada povezuje, lončarska kasta u selu Govindapur u Indiji nije dovoljno velika da deluje kao delotvorna politička jedinica. Stoga ona služi sopstvenim interesima tako što se redovno svrstava uz jednu ili drugu frakciju kaste koja gospodari. Kao kod prodirućeg frakcionarstva, ova vrsta se obično nalazi u sistemima koji trpe brzu promenu, u kojima su pravila političkog sukoba postala dvosmislena (Nicholas 1965, 1966). S druge strane, prilično postojani politički sistemi mogu imati frakcionarstvo kao stvarno ustanovne oblike odlučivanja. Ovo je istina, na primer, za Ndembu ili modernu japansku vladu sa bezbroj nestalnih političkih stranaka.

Pošto se frakcije rađaju i oblikuju u sukobu one ne mogu doseći čak ni tačku uslovne ravnoteže a da i dalje zadrže svoj položaj kao frakcije. Postoji četiri mogućnosti: prvo frakcija može tako odlučno da porazi svoga suparnika da postaje ozakonjena i počinje da se uređuje kao zvanična grupa, dok pobeđena frakcija potpuno nestaje. Drugo, kada postoji samo jedna ozakonjena politička stranka, kao u komunističkoj Kini, frakcionarstvo može naprosto da služi funkcijama stranačke politike. Treća mogućnost je da frakcije unutar izvesne arene s vremenom nastave a da nijedna strana ne postigne pobedu, tako da sam sukob postaje sve obredniji i sličniji igri. Konačno frakcije mogu da se ustanove kao političke stranke (Bujra 1973).

Politički simbolizam

Za Ebnera Koena (Abner Cohen) ljudi su temeljno dvodimenzionalni – i simbolička i politička bića – i ove dve funkcije su u stalnom i nerazdvojivom međudejstvu. Moć nije manja od onoga što se izražava u svakom odnosu prevlasti ili podređenosti pa je stoga strana svakog društvenog odnosa. Promišljati o moći kao fizičkoj sili ili prisili znači sasvim propustiti istančanost kojom se ona obično izražava jer se moć u svakodnevnim transakcijama „opredmećuje, razvija održava, izražava ili prerušava" sredstvima simbolizma. Sav simbolizam – ili gotovo sav – ima politički sastojak.

Neposredno političko opštenje, bez obzira kako rečito, ne mora biti posebno delotvorno. Napadan politički govor nije pogodan da posluži za dalju razradu ili manipulaciju i može zapravo da bude razdirući; pogreb državnika, s druge strane, odjekuje neospornim i dubokim osećanjem – potvrđivanjem kulturnih vrednosti, ideja stalnosti, ponovnog rađanja i još mnogo toga. Politika se tako najmoćnije izražava u otvoreno nepolitičkim ustanovama kao što su srodstvo, brak i drugi obredi prelaza, etnos, elitizam i različite grupne svečanosti.

Ako je simbolizam, u suštini, sinonim za kulturu, i ako je sav simbolizam politički, može se posumnjati da je Koen pretpostavio da „politička antropologija nije ništa drugo do socijalna antropologija uzdignuta na viši stepen apstrakcije". Ovo je, u stvari, neposredan navod iz Koena (1074:81), onaj za koji priznaje da je široko kritikovan. Simbolizam i politika bi izgledali kao pojmovi tako širokog opsega da gube značenje, gotovo kao kada bi se neko poslužio Bogom kao prapočelom u naučnom objašnjenju. Kada bi zaista bilo tako Koen ne bi zavređivao više pažnje od svojih kolega nego što takozvani naučni kreacionisti (scientific creationists) zavređuju od evolutivnih biologa. Srećom, međutim, Koen je prilično sposoban da dovede ove apstrakcije na Zemlju, određujući ih tačno i pokazujući njihovu primenu u naročitim slučajevima kao što je učinio u nekim pronicljivim političkim etnografijama.

Sav simbolizam je bivokalan: on služi i egzistencijalnim i političkim ciljevima.On je egzistencijalan u smislu da upotpunjuje pojedinačnu ličnost dovodeći u odnos tog pojedinca sa grupom. Bolni obred inicijacije u pubertetu koji uključuje obrezivanje, na primer, je snažno lično iskustvo u kojem dete oseća da je nekako preobraženo, da je njegovo

staro sopstvo odstranjeno a novo, prilagodljivije sopstvo je ponovo rođeno na njegovom mestu. Istovremeno, ritual je mogućnost za lozu da se okupi da ponovo potvrdi svoje jedinstvo, za mitologiju porekla da bude ponovljena, za odluke da se donesu, za vođe da se predstave, a za muškarce da ponovo potvrde svoju moralnu i fizičku prevlast nad ženama, stariji nad mlađim, a mudri nad samo jakim. Mada je simbolizam uveliko nesvestan i zasita predstavlja stalnost u svakom životu osobe, njegov politički sastojak se najjasnije izražava u zbijenim dramama rituala i svečanosti. Izučavanje ovih (drama, prim.prev.) u posebnoj grupi otkriva položaj moći kao i kako se njome manipuliše. U tom smislu Koen razrađuje ideje Maksa Glukmana i Viktora Tarnera, kao i simboličke transakcione škole političke sociologije.

U „Politici elitne kulture" (*The Politics of Elite Culture*), Koen primenjuje ove opšte pojmove na politiku u malom afričkom narodu. Sijera Leone je nacionalna država od oko 2,5 miliona ljudi, od kojih su nešto manje od 2 posto Kreoli (gotovo svi žive u prestonici Fritaunu) koji sebe vide kao potomke robova koje su Britanci oslobodili. Oni nisu etnička grupa, plemenska grupa ili klasa (mnogi koji nisu Kreoli zauzimaju isti ekonomski položaj). Njihov odnos prema precima robovima je delimično mitski jer je njihov sistem srodstva dovoljno otvoren pa su uključeni mnogi koji ne mogu da se pozovu na naročito poreklo. Oni stvarno ne poseduju izvršnu vlast u državi, nedostaje im bilo kakva fizička sila i imaju krajnje zanemarljivu ulogu kao poslovni ljudi ili prozvođači opipljive robe.

Ipak Kreoli nisu samo blisko srasla, rastuća grupa, oni, takođe, nadziru ogromnu političku moć u unutar Sijera Leonea. Da bi shvatio kako su oni ovo postigli, Koen istražuje način na koji se simbolizam koristi da bi stvorio tajnovitost elitnosti i da bi legitimizovao tu tajnovitost izvan sopstvenog pložaja da bi drugi prihvatili njihova prisvajanja moći.

Elitizam je način života. Ljudi izvan grupe mogu se obučavati putem školovanja ili šegrtovanja u tehničkim i upravnim veštinama potrebnim za vladanje, ali pojedinac se može priključiti eliti samo podnoseći dugo razdoblje socijalizacije. Elitizam ne potiče iz bogatstva ili naročitih društvenih uloga, već iz širokog i složenog skupa simbola uključujući ponašanje, stil oblačenja, naglasak, rekreativne delatnosti, obrede, svečanosti i mnoštvo drugih osobina. Veštine i sposobnosti koje se mogu naučiti su svesne, dok je veliki skup simbola koji obrazuje stvarni elitizam uveliko nesvestan.

Takvi simboli služe dvostrukoj svrsi: oni moraju da budu istovremeno partikularistički, služeći da ujedine grupu i zadrže njen jedinstven identitet, i univerzalistički, legitimišući je kao delovanje moći prema velikoj većini nečlanova.

Stalno postojanje Kreola kao posebne grupe se neprekidno dovodi u pitanje. Veći deo bogatstva Kreola počiva u posedovanju nekretnina u Fritaunu i okolini, a rastuća vrednost nekeretnina dovela je do jakog iskušenja da se one prodaju nečlanovima. K tome, nekadašnja osnova moći u građanskim službama je okrnjena pošto se obrazovani provincijalci nadmeću za ove položaje. Dok Kreoli zahvataju 64% svih profesionalaca – imajući prevlast u sudstvu, medicini, prosveti i sveštenstvu – izgubili su nišu koju su nekoć držali u trgovini.. Da bi se suprotstavila ovakvim izazvovima, nekad slabo združena elita Kreola morala je da stvori zvaničnije ustanove i jača sredstva opšťenja kao da sve više i više naglašava svečanost i obred.

Žene su uvek igrale glavnu ulogu u održavanju odvojenosti Kreola, uglavnom kroz socijalizaciju dece u grupnim simbolima i vrednostima i kroz socijalizaciju muškaraca u odgovarajućoj pristojnosti. Što je jednako značajno žene su središte i porodice i rodbinskih mreža (dok su muškarci više zauzeti karijerom i muškim klubovima) pa su tako glavni nosioci velikog srodstva koje obrazuje temeljnu strukturu Kreola kao udružene grupe. Ovo srodstvo uključuje guste mreže porodica koje se delimično preklapaju, ujedinjući svakog pojedinca sa mnogo različitih porodica kroz učešće u različitim svečanostima.

Za muškarce, slobodno zidarstvo obezbeđuje značajno srodstvo održavanja grupe i sistema međusobnog opštenja. Mada slobodno zidarstvo nije ograničeno na Kreole, oni obuhvataju većinu od sedamnaest masonskih loža u Fritaunu, i drže glavninu gornjih položaja. Česte svečanosti, obično skupe, ozvaničuju i slepljuju grupne odnose, dok nametnut sistem bratstva ohrabruje prijateljska razrešenja nerazumevanja među pojedincima. Slobodno zidarstvo tako daje okvir grupnog idenititeta muškaraca, i pojedinačnog međudejstva licem u lice.

Sve ove ustanove služe ne samo partikularističkim ciljevima održanja grupe već i univerzalističkim ciljevima usmerenim prema široj publici. Žene su uključene u vođenje raznolikih udruženja, društava, klubova i delatnosti koje su bilo delimično bilo u celini posvećene javnoj dobrobiti. Slobodni zidari su takođe uključeni u projekte javnih radova;

ali što je još značajnije, masonsko bratstvo pruža okvir za umešnost i za razmenu obaveštenja među muškarcima koji su odgovorni bilo neposredno bilo posredno za odluke o nacionalnoj politici. Tako ista sprega ustanova i simbola koja ujedinjuje Kreole u blisku grupu legitimiše ih kao govornike za javno dobro.

Ovo je tačno i za različite svačanosti i rituale koji izviru iz pet kultova Kreola: kult mrtvih i crkve, slobodnog zidarstva, porodice i pristojnosti. Sahrane, rituali zahvalnosti, masonske inicijacije, plesovi, brakovi i drugi društveni događaji su pažljivo usklađene drame, čvrsto određena i krajnje smisaona delanja odvojena od besciljnog krivudanja normalnog toka svakodnevnog života.. Kroz takvu dramu, lično iskustvo se uzdiže do kolektivnog iskustva. Za sve učesnike drame su krajnje stvarne i neposredne, ali istovremeno one povezuju pojedinca i grupu sa bezvremenim motivima muške i ženske zajednice, pobede i poraza, života i smrti. Tada na svakoj tački, odigrani simbol ujedinjuje neposredno za bezvremenim, pojedinačno i kolektivno, parohijalno i nacionalno, sebično i darežljivo, lično i javno.

Mada je Koen bio najodgovorniji za uvođenje izraza teorija akcije u političku antropologiju, sporno je da li bi njegov simbolički pristup trebalo da bude tako svrstan. On ne analizara pojedinačnu ili čak akciju male grupe, izuzev da obezbedi primere za mnogo opštije procese i on je nedvosmislen da odlučivanje pojedinca ne sme da bude nepravedno istrgnuto iz kulturnog konteksta da bi se dala iluzija veće slobode nego što stvarno postoji. S druge strane, Koen je možda više od bilo koga drugog proširio vidokrug teorije akcije pojašnjavajući simboličko polje unutar koga pojedinci deluju, a koje obezbeđuje i prisile i sirovine za one koji se bore za moć.

Predlozi za čitanje

F. G. Bailey, *Strategems and Spoils* (New York: Schocken Books, 1969). Bejlijeva teorija (sažeta u gornjem poglavlju) daje jedan od nekoliko sistematskih modela u antropologiji za analiziranje političkih sistema. Značajan aspekt teorije je jasno razlikovanje između idelanog političkog sistema i stvarnog političkog sistema.

Barth, Frederick, *Political Leadership Among the Swat Pathans* (London: Athalone Press, 1959). „U Svetu, ličnosti nalaze svoje mesto u

političkom poretku kroz niz izbora". Ovo prosto zapažanje i analiza kojom ga potkrepljuje smešta Barta u prvi red reakcije na čisto strukturalna izučavanja koja se ne obaziru na odlučivanje pojedinca. U ishodu, ova kniga i nekoliko članaka u časopisima o Patanima doline Svet u Afganistanu postala je osnova za Bejlijevu političku teoriju igre.

Cohen, Abner *Two Dimensional Man* (Berkeley, University of California Press, 1976). Za Koena čovek simbolista i čovek političar su nadopunjujući i uzajamno se pojačavaju. U ovom radu Koen predstavlja svoje teoriju dijalektičkog odnosa između moći i simbolizma. Dokaz teži da postane apstraktan, pa tako pomaže da se čita u skladu sa jednom od izvanrednih Koenovih etnografskih studija kao što je „Politika elitne kulture" ili „Običaj i politika u gradskoj Africi".

Cohen, Abner, *The Politics of Elite Culture* (Berkeley, University of California Press, 1981). Koen ne može biti bolji kada primenjuje pojmove moći i simbolizma u analizi posebne grupe. Ova knjiga je jedna od retkih studija elite moći zasnovana na opažanju učesnika putem terenskog rada. Mada su predmeti knjige Kreoli Sijera Leonea, čini se da bi ovo jednako mogla da bude studija o eliti Sjedinjenih Američkih Država.

Fogelson, Raymond D., and Richard N. Adams, eds., *The Anthropology of Power* (New York, Academic Press, 1977). Moć se određuje u krajnje šrirokom (ne uvek političkom) smislu da obezbedi zajedničku nit i da poveže ovih 26 etnografskih studija i četiri teoretska članka. Od potonjeg, evolucioni model moći Ričarda Adamsa je značajan doprinos. Takođe se mogu naći sjajne analize pojmova *mane* na južnom Pacifiku, *Vakana* među Suima i šamanizma među severozapadnim obalskim Indijancima.

Turner, Victor W., *Schism and Continuity in an Afrian Society* (Manchster, Manchester University Press, 1957). Nekoliko knjiga iz političke antropologije zaslužuje status klasike; ovo je jedna od takvih. Na mnogo načina, ovo pažljivo istraživanje borbi za moć unutar jednog jedinog sela Ndembua u Severnoj Rodeziji podseća na čuveni roman Činua Ačebea (Chinua Achebe) „Stvari se raspadaju" (*Things Fall Apart*); ovde takođe nalazimo tragičnog čoveka koji predalako poseže, isključenog iz položaja moći koji tako očajnički želi. Uprkos Tarnerovom učenjačkom predstavljanju Sandombu je životno prikazan. Metodologija je studija slučaja ili društvena drama, u kojoj je nekoliko događaja istraženo u pojedinostima.

S engleskog preveo: Slobodan G. Marković

TEKSTOVI SU PREUZETI IZ SLEDEĆIH KNJIGA, ZBORNIKA I ČASOPISA

Ronald Cohen, POLITICAL ANTHROPOLOGY: THE FUTURE OF A PIONEER, *Anthropological Quarterly* 38: 117–131, 1965.

David Easton, POLITICAL ANTHROPOLOGY, In *B. Siegel* (ed.), *Biennal Review of Anthropology*, Stanford University Press, 1959.

W. J. M. Mackenzie, POLITICAL IDENTITY, Penguin Books, New York, 1978.

Michel Maffesoli, LA VIOLENCE TOTALITAIRE, Presse Universitaires de France, Paris, 1979.

Hannah Arent, ON VIOLENCE, Harcourt, Bruce & World, Inc., New York, 1969.

Pierre Clastres, RECHERCHES D'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE, Éditions du Seuil, Paris, 1980.

Robert L. Carneiro, POLITICAL EXPANSION AS AN EXPRESSION OF THE PRINCIPLE OF COMPETITIVE EXCLUSION, In: *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*, ed. R. Cohen and E. Service, 1978.

Henry Tudor, POLITICAL MYTH, Macmillan, Pall Mall Press Ltd., London, 1972.

Carl J. Friedrich, TRADITION AND AUTHORITY, Macmillan, Pall Mall Press Ltd., London, 1972.

Đuro Šušnjić, ANTROPOLOŠKI PRISTUP RELIGIJI, Tekst napisan za ovu hrestomatiju.

David I. Kertzer, RITUAL, POLITICS AND POWER, Yale University Press, New Haven and London, 1988.

Viktor W. Turner, RITUAL ASPECTS OF CONFLICT CONTROL IN AFRICAN MICROPOLITICS u POLITICAL ANTHROPOLOGY, Edited by Marc J. Swartz, Victor W. Turner and Arthur Tuden, Aldine Publishing Company, Chicago, 1966.

Ted Lewellen, POLITICAL ANTHROPOLOGY: AN INTRODUCTION, Bargin andn Garvey, Westport, Connecticut, London, 1992.

BELEŠKA O AUTORIMA

Ronald Koen (Ronald Cohen) – profesor na kanadskom Northwestern University. Doktorirao je sa tezom iz antropologije 1960. na Univerzitetu Viskonsin (University of Wiscounsin). Kao *kulturni antropolog* posebnu pažnju je u izučavanju i istraživanju posvetio je pitanjima političkih i društvenih promena, teoriji i metodologiji antropoloških istraživanja. Terenska istraživanja obavljao je u Nigeriji, udaljenim krajevima Severozapadnih teritorija Kanade i u dolini Mekenzi. Predavao je na Univerzitetu Mekgil (McGill University), Univerzitetu Florida (University of Florida), Univerzitetu Toronta (University of Toronto) i Severozapadnom univerzitetu (Nortwestern University). Radove je pisao i uređivao i u saradnji sa Džonom Midltonom (John Middleton), Raulom Narolom (Raoul Naroll) i mnogim drugim saradnicima.

Dejvid Iston (David Easton) – profesor političkih nauka na Univerzitetu u Čikagu. Bio je predsednik Američkog udruženja za političke nauke i potpredsednik Američke akademije umetnosti i nauka. Središnje interesovanje njegovog širokog i velikog uvida u političke nauke ali i u druge srodne društvene nauke jeste politički sistem odnosno funkcionisanje političkog sistema. Posebno je izučavao strukturalne prepreke u političkom sistemu. Pisao je i o razvoju političke nauke i o državi. Kao predsedavajući Međunarodnog komiteta za istraživanje razvoja političkih nauka radi na projektu, u koji su uključeni mnogi politikolozi iz sveta, o stanju i razvoju političke nauke širom sveta. Drži kurseve o političkoj teoriji, analizi političkih sistema, osnovama moderne političke nauke i strukturalnim analizama politike. Najpoznatija dela: *Politički sistem: istraživanje o stanju političke nauke* (1953), *Okvir za političku analizu* (1965), *Deca u političkom sistemu* (sa Džekom Denisom – 1969), *Politički sistem opsednut državom* (časopis Politička teorija, 1981), *Sistemska analiza političkog života* (1965), *Okvir za političku analizu* (1965).

V. Dž. M. Mekenzi (W. J. M. Mackenzie) – rođen je 1909. godine u Edinburgu, Škotska, obrazovao se na Baliol koledžu u Oksfordu (klasične nauke) i Edinburgškom univerzitetu (pravo). Na Oksfordu je predavao klasične nauke (1933-1936) i politiku (1936-1948), izuzev perioda rata kada je bio civilni službenik pri vazduhoplovstvu i pri britanskoj misiji u američkom združenom generalštabu u Vašingtonu. Postao je 1949. godine

profesor političkih nauka na Mančesterskom univerzitetu, a 1966. imenovan je za šefa odseka za političke nauke na Glazgovskom univerzitetu. Sada je počasni profesor (profesor emeritus). Od 1952 do 1960. bio je savetnik za ustavni razvoj zemalja Istočne Afrike, a od 1959. savetnik za razvoj engleske regionalne i lokalne samouprave. Za člane Britanske akademije izabran je 1968. godine. Najznačajnija dela: *Centralna administracija u Britaniji* (1957 – sa J. Grove), *Slobodni izbori* (1958), *Studije političkih nauka danas* (1972), *Politika i društvene nauke* (1967), *Moć, nasilje, odluka* (1975), Zbornik *Pet izbora u Africi* (1959. – priredio sa K. Robinson).

Mišel Mafesoli (Michael Maffesoli) – profesor Univerziteta u Strazburu. Sa Žoržom Balandijeom i Pjerom Klastrom jedan je od utemeljivača *Političke antropologije* u Francuskoj. Njegove najznačajnije knjige: *Logique de la domination, La violance fondatrice, La violence totalitaire – Essai d'authropologie politique.*

Hana Arent (Hannah Arent) – politički filozof, teoretičar politike. Rođena je 1906. godine u Hanoveru u Nemačkoj u jevrejskoj porodici. Studirala je kod Hajdegera, Huserla i Jaspersa u Marburgu, Frajburgu i Hajdelbergu. Pred dolazak nacista na vlast 1933. u Nemačkoj beži najpre u Pariz a potom u SAD. Predavala je na američkim univerzitetima, najduže na Novoj školi za društvena istraživanje (New School for Social Research), u Njujorku do smrti 1975. godine. Najznačajnije knjige: *Izvori totalitarizma* (The Origins of Totalitarism), *O revoluciji* (Über die revolution), *Ljudi u mračnim vremenima* (Men in Dark Times), *Vita Activa, Između prošlosti i budućnost* (Between Past and Future), *Ajhman u Jerusalimu* (Eichmann in Jerusalim), *O nasilju* (On Violence).

Pjer Klastr (Pierre Clastres) – antropolog, učenik Klod Levi-Strosa. Njegovi najznačajniji radovi su iz političke antropologije. Šezdesetih godina boravio je i živeo kod Gvajaki Indijanaca u Paragvaju i kod Janomama Indijanaca u venecuelanskoj Amazoniji. Od 1971. bio je direktor istraživanja na Ecole Pratique des Hautes u Parizu gde je i držao katedru za *Religiju i društva južnoameričkih Indijanaca.* Poginuo je u saobraćajnoj nesreći 1977. U kratkom životu objavio je nekoliko knjiga i zbirki eseja: *Chonique des indiens Guayaki* (1972), *Le Grande Parler* (1974), *La Société contre l'etat* (1974) a posthumno je objavljena knjiga *Rechereches d'anthropologie politique* (1980).

Robert L. Karneiro (Robert L. Carneiro) – vodeći teoretičar i istraživač kulturne evolucije. Obavio je istraživanja među Indijancima južno-

američkih ravnica i kod Indijanaca kolumbijskih visoravni. Izvršio je i etnografski terenski rad među tri različita plemena u Amazonskom basenu i posebno je istraživao njihov sistem poseci-i-spali kultivacije. Terensko istraživanje kod Kuikurama, u srednjem Brazilu, navelo ga je da razmišlja o teoriji o postanku države. Na osnovu tog istraživanja formulisao je teoriju cirkumskripcije o postanku države. Zaposlen je u Američkom muzeju prirodne istorije.

Karl J. Fridrih (Carl J. Friedrich) – rođen je u Lajpcigu 1901. Studirao je medicinu na Univerzitetima u Marburgu, Frankfurtu i Beču. Pohađao je u Beču kurseve iz psihoanalize Sigmunda Frojda. Na kraju se opredelio za društvene nauke i studije nastavio u Hajdelbergu pod mentorstvom Edgara Savina i Alfreda Vebera. Studije iz medicine i prirodnih nauka plodonosno su realizovane u njegovoj *metodičnosti, analitičnosti* i *sistematičnosti* koje su došle do izražaja u njegovom daljem radu u okviru društvenih nauka. Godine 1922. odlazi na Harvard, SAD. Sredinom tridesetih godina postaje profesor političkih nauka na Harvardu, gde je nasledio Čarlsa Mekilvejna, čuvenog konstitucionalistu. Na Harvardu ostaje do kraja života – do smrti početkom osamdesetih godina. Krajem sedamdesetih gostovao je u Beogradu na Pravnom i Fakultetu političkih nauka. Od 1946 do 1949. bio je savetnik vojnog guvernera američke okupacione zone u Nemačkoj. Pod njegovim rukovodstvom urađen je Ustav SR Nemačke. Učestvovao je u izdradi pravno-političkih dokumenata Evropske zajednice. Pojedine evropske i američke države angažovale su ga kao stalnog ili povremenog savetnika za pravno-politička i ustavna pitanja. Biran je za predsednika američkog Udruženja za političke nauke i Međunarodnog udruženja za političke nauke IPS-e. Osnovao je Institut za političku filozofiju pri Američkom udruženju za političku i pravnu filozofiju. Najznačajnija dela: *Konstitucionalna vlada i demokratija*, *Odgovorna birokratija*, *Čovek i njegova vlada*, *Ogledi o federalizmu*, *Evropa nacija u nastajanju*, *Patologija politike: nasilje, izdaja, korupcija, tajnost i propaganda*, *Ograničena vlast*, *Filozofija prava*, *Neizbežni mir*, *Transcedentalna pravda*, *Tradicija i autoritet* i sa Zbignjevom Brežinskim *Totalitarna diktatura i autokratija.*

Dejvid I. Kercer (David I. Kertzer) – profesor antropologije na Bandojn Koledžu (Bowdoin College). Proučavao je i istraživao političke rituale indijanskog plemena Asteka, Sovjetskog Saveza, Francuske revolucije i kolonijalnih zemalja Afrike. Najznačajniji radovi: *Comrades and Chris-*

tians: Religion and Political Struggle in Communist Italy, Ritual, politics, and Power.

Viktor Tarner (Victor W. Turner) – socijalni antropolog rođen je 1920. u Glazgovu, Škotska. Studirao književnost na Londonskom univerzitetu a potom antropologiju kod Maksa Glukmana (Max Gluckmann 1911–1975) u Mančesteru. U SAD se seli 1963. i od 1963. do 1968. je prefesor na Konrelu, potom u Čikagu (1968–1977) i u Virdžiniji (1977–1983, gde je i umro). Terenska istraživanja obavio je među Ndembuima u Zambiji (1950–1954). Iz tog istraživanja nastao je rukopis odnosno klasična monografija *Rascep i stabilnost u jednom afričkom društvu* (Schism and Continuity in an African Society – 1957). U kasnijim radovima posvetio se analizi simbolizma – tako su nastali radovi *Suma simbola* (The Forest of Symbols, 1967) i *Drame, polja i metafore* (Framas, Fields and Metaphors, 1972).

Đuro Šušnjić – sociolog, filozof, religiolog – profesor Filozofskog fakulteta u Beogradu. Radio je u Institutu društvenih nauka u Beogradu, Institutu za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, predavao na Filozofskom fakultetu u Nišu, Filozofskom fakultetu u Zadru, Filozofskom fakultetu u Novom Sadu i na Postdiplomskim studijama Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Trenutno predaje na Filozofskom fakultetu u Nikšiću i na Postdiplomskim studijama Pravnog fakulteta u Podgorici i Postdiplomskim studijama Ekonomskog fakulteta u Beogradu. Oblasti i discipline koje je izučavao i istraživao protežu se od sociologije ideja, sociologije saznanja, filozofije i sociologije nauke, sociologije kulture i umetnosti do sociologije religije, antropologije religije i metodologije. Najznačajnije knjige: *Otpori kritičkom mišljenju, Kritika sociološke metode, Ribari ljudskih duša – ideja manipulacija i manipulacija idejama, Cvetovi i tla – uloga ideja u životu, Znati i verovati, Dijalog i tolerancija, Religija I, II tom, Metodologija.*

Ted Luelen (Ted Lewellen) – profesor antropologije na Univerzitetu Ričmondu, SAD. Diplomirao je na Metodističkom univerzitetu Aljaske, magistrirao na Njujorškom univerzitetu i doktorirao na Univerzitetu Kolorado. Terenska istraživanja sproveo je u Peruu i Nikaragvi. Autor je knjiga: *Seljaci u tranziciji: menjajuća ekonomija Peruanskih Ajmara* (Westview 1978), *Politička antropologija* (drugo izdanje Bergin and Garvey, 1992), *Zavisnost i razvoj: uvod u treći svet* (1995). Objavio je i oko 20 profesionalnih članaka. Trenutno radi na knjizi o antropologiji razvoja trećeg sveta.

POGOVOR

U razgovoru sa akademikom prof. dr Vojislavom Stanovčićem u proleće 1985. godine, povodom reformisanja nastave i programa na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu, predložio sam uvođenje novog predmeta *Politička antropologija*.

Ponudio sam tri razloga: prvi, uvođenje jednog antropološkog predmeta na fakultet (na taj način pojačali bi kulturološku komponentu koja je izuzetno važna za akademsko i profesionalno utemeljenje i odrastanje); drugi, približavanje univerzitetima savremenih razvijenih društava; i, treći, problem i pitanje ljudske prirode (i prva, biološka i druga, kulturna), odnosno njenog uticaja na politički život i obrnuto kako političko organizovanje, političke institucije i političko delovanje i ponašanje utiče na ljudsku prirodu. Smatrao sam da bi uvođenje tog predmeta moglo da omekša oštrinu koju struka u svojoj uskosti i nespretnosti zna da iznedri, a koja može da bude loše upotrebljena i da izazove opasne posledice. Struka, samo kao znanje i zanat, sužava pogled, dogmatizuje a ne retko i fanatizuje. Takođe, stručnjak opremljen znanjem i zanatskom moći bez širih uvida i kulture može postati opasan ako se dokopa društvenog ili političkog položaja. Moć znanja, umeća i veštine bez moći savesti i kultivisanosti može da počini veliku štetu – veću i od zločinaca i glupaka. Njihovo delovanje može biti sistematično i može ostaviti sistemske posledice. U tom slučaju, potrebno je i mnogo vremena i mnogo volje, razuma i razboritosti da se unormali i uravnoteži društvo i država (ponekad decenije i generacije da bi se utemeljio human, razuman, razborit i racionalan obrazac života, odnosno mišljenja, delovanja i ponašanja).

Naravno, imao sam u vidu i našu tradiciju u izučavanju i istraživanju karakternih osobina ljudi ovog podneblja. Pristupi istraživanju bili su različiti: filozofski, antropološki, geografski, etnološki, psihološki, psihijatrijski, literarni i sociološki. Širinu i dubinu uvida s obiljem empirijske građe ostvario je još na početku 20. veka naš veliki naučnik Jovan Cvijić. Njegovi uvidi i istraživanja nezaobilazni su kada su u pitanju ljudi naših prostora. Na jedan filozofsko-antropološki i etnopsihološki način to je uradio filozof Vladimir Dvorniković u kapitalnom delu *Karakterologija Jugoslovena*. Pre Drugog svetskog rata značajni su i radovi Nika Županića, Jovana Erdeljanovića, Slobodana Jovanovića, Dragiše Vasića, Vladi-

mira Velmar Jankovića, Iva Andrića, Sretena Vukosavljevića i nemačkog slaviste i književnika Gerharda Gezemana.

Šezdesetih godina 20. veka, formiranjem katedre za sociologiju počinje i razvoj antropologije na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Socijalnu i kulturnu antropologiju utemeljuje i disciplinarno razvija profesorka Zagorka Golubović (*Antropologija kao društvena nauka, Problemi savremene teorije ličnosti, Čovek i njegov svet, Antropološki portreti, Antropologija u personalističkom ključu, Ja i drugi*). Njen doprinos je ogroman, vredan i traje do današnjeg dana. U Zagrebu, takođe šezdesetih godina antropologiju utemeljuju Vera Erlih (*U društvu s čovjekom*) i Rudi Supek (*Psihologija i antropologija*).

Podsticaji dolaze i od autora koji se u knjigama i tekstovima dotiču antropoloških i sociološko-politikoloških problema. Psihijatri i neuropsihijatri – Vladimir Jakovljević, Vladeta Jerotić, Milan Popović, Milica Martinović, Žarko Martinović, Ljubomir Erić; psihoanalitičari – Dušan Kosović, Todor Baković, Jovan Rašković i Dušan Kecmanović; i psiholozi – Žarko Trebješanin, Mirjana Vasović i Bora Kuzmanović.

Izdvojio bih i kulturološko-antropološke uvide u obrasce kulturnog delovanja i ponašanja u našoj svakodnevnici koje briljantno proteklih godina u esejima razmatra kulturolog Ratko Božović. Veliki prilog značaju antropološkog pristupa u izučavanju različitih pojava dao je sociolog i filozof Đuro Šušnjić (*Cvetovi i tla – uloga ideja u životu, Religija I, II, Antropološki pristup religiji*).

U politikologiji problemom ljudske prirode bavi se Vojislav Stanovčić (*Političke ideje i religija*), a ulogom i značajem mitova i mitologije u politici Milan Matić (*Mit i politika*). Odnosom istorije i antropologije bavi se istoričar Andrej Mitrović.

Na širenju prevođenja antropološke literature kod nas najviše je učinio etnolog i antropolog Ivan Čolović. U njegovoj već čuvenoj biblioteci XX vek objavljene su desetine knjiga iz socijalne i kulturne antropologije. U proteklih pet godina štampane su tri knjige iz političke antropologije (Žorž Balandije, *Politička antropologija*; Mark Abeles, *Antropologija države*; Ivan Čolović, *Politika simbola*).

Knjiga Jelene Đorđević (*Politički rituali svetkovine*) izuzetan je doprinos našoj političkoj kulturi, političkoj sociologiji i političkoj antropologiji. Razvoju političke antropologije doprinose i radovi Branislava Stojkovića o identitetu, Slobodana Naumovića o tradiciji i etnološka istraživanja običaja i karaktera Bojana Jovanovića.

Kao naučna disciplina i predmet *Politička antropologija* uključena je u nastavni plan Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Beogradu 1992. godine za VII i VIII semestar. Program predmeta usvojen je na sednici Nastavno-naučnog veća Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Beogradu 22. maja 1996. godine a izvođenje nastave počelo je školske 1996/97. godine.

Za uvršćavanje predmeta u nastavni plan Fakulteta političkih nauka veliku podršku dali su profesori Vojislav Stanovčić, Ratko Božović, Vučina Vasović, Milan Podunavac, Milan Matić, Vukašin Pavlović, Ilija Vujačić, Mijat Damjanović kao i tadašnji dekan pokojni profesor Momir Stojković.

Za objavljivanje ove hrestomatije veliku zaslugu imaju moji prijatelji i kolege. Dugogodišnji prijatelj ali i *gledištanac* (oni koji su bili članovi Redakcije univerzitetskog časopisa „Gledišta") Mila Korugić-Milošević, koja je preko gospodina Duška Bogdanovića (živi u Londonu) nabavila knjigu Ted C. Lewellen, *Political Anthropology*. Bilo je to jedne od najtežih godina po sve nas – 1993. Prilikom jednog kasnijeg boravka u Londonu donela mi je i knjigu Joan Vincent, *Anthropology and politics*. Njene poklone i pažnju koju je ispoljila nikada ne mogu zaboraviti. Knjige Klastra, Mafesolija i Mersijea dobio sam zahvaljujući profesorici Nadi Avramović, državnom doktoru književnosti Sorbone, koja živi u Parizu, drugarici moje supruge Vesne Jovanović iz dana njihovog detinjstva. Njena upornost da pronađe već rasprodate knjige velik je i plemenit gest.

S jednog stručnog putovanja u Vašington profesori Univerziteta u Beogradu Mira (defektolog) i Laza (meteorolog) Lazić doneli su mi tekstove Ronalda Koena, Dejvida Istona, Roberta L. Karneira i knjigu Hane Arent.

Veliku pomoć imao sam i od kolega sa fakulteta. Dr Snježana Milivojević, boraveći u Londonu na stručnom usavršavanju, fotokopirala mi je zbornik *Politička antropologija* koji su priredili Mark Švarc, Viktor Tarner i Artur Tuden. Doc. dr Snežana Đorđević, sa stručnog boravka u Nemačkoj, donela mi je knjigu Hane Arent. Profesor Miroljub Radojković, putujući u Italiju kao gostujući profesor na Univerzitetu u Gorici, svratio je u Ljubljanu kod našeg zajedničkog profesora Staneta Južniča (predavao na Fakultetu političkih nauka u Beogradu predmet *Istorija civilizacije*) koji mi je poslao svoje knjige: *Antropologiju, Lingvističku antropologiju* i *Antropologiju smrti*. S jednog drugog putovanja i profesorskog

gostovanja u SAD, University Wilkes Barr, fotokopirao mi je Zbornik *Religion and Politics, Political Anthropology*, Vol. 3, ed. M. J. Aronoff, New Bruswick, 1984. Njegova poslovna racionalnost i efikasnost, oba puta su po mene bili plodonosni. Od kolege Milana Podunavca dobio sam knjigu Carl J. Friedrich, *Tradition and Authority*. Vukašin Pavlović doneo mi je iz Londona knjigu David I. Kertzer, *Ritual, Politics and Power*.

Svi su oni pokazali izvanrednu kolegijalnost i profesionalnu solidarnost – pomažući i bodreći me u teškim godinama našeg akademskog i svakodnevnog života. To je za veliko i nezaboravno poštovanje, ali i za primer onima koji će nas u budućnosti naslediti.

Na kraju, realizaciju ovog projekta omogućio je Fond za otvoreno društvo Jugoslavije, posebno Sonja Liht i njeni saradnici Ivan Vejvoda, Jadranka Jelinčić i Jelena Subotić. Njihova prosvetiteljska misija, dobronamernost, upornost i istrajnost, uprkos velikim onemogućavanjima, trajno je zadužila ovu kulturu, posebno akademsku zajednicu u njenim mračnim vremenima.

Beograd, mart 2002. Autor

SADRŽAJ

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

ЧУПИЋ, Чедомир
Politička antropologija : hrestomatija / Čedomir Čupić. – Beograd : Fakultet političkih nauka Univerziteta, 2002 (Beograd : Čigoja štampa). – 396 str. ; 24 cm. – (Biblioteka Udžbenici i hrestomatije / [Fakultet političkih nauka Univerziteta])

Tiraž 300. – Beleška o autorima: str. 385. – Pogovor: str. 388-392.

ISBN 86-7558-066-5

а) Политичка антропологија – Хрестоматије

COBISS-ID 99422988